La mirada caníbal

Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)

Sofía Reding Blase



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

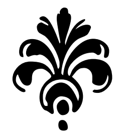
La mirada caníbal

Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)



La mirada caníbal

Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512)



Sofía Reding Blase



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
México 2019

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: La construcción simbólica del enemigo en el imaginario latinoamericano: orígenes, continuidades y rupturas. Número de Proyecto: IN401216. Responsable: Dra. Sofía Reding Blase.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Reding Blase, Sofía, autor.

Título: La mirada caníbal : testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512) / Sofía Reding Blase.

Otros títulos: Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512).

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2019.

Identificadores: LIBRUNAM 2041714 | ISBN 978-607-30-1777-0

Temas: América -- Descubrimiento y exploración -- Historiografía. | América -- Primeros relatos hasta 1600 -- Historia y crítica. | Indios -- Primeros contactos con la civilización occidental. | Conquistadores -- América – Historia.

Clasificación: LCC E121.R434 2019 | DDC 970.01—dc23

Diseño de la cubierta: D.G. Marie-Nicole Brutus H.
Imagen de portada: *Amerikaner*, grabado de Johann Froschauer para una edición de *Mundus Novus*, de Américo Vespucio, publicada en *Augsburg*, 1505.

Primera edición: mayo de 2019
Fecha de edición: 22 de mayo de 2019



CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
http://www.cialc.unam.mx

ISBN 978-607-30-1777-0

Impreso y hecho en México

Índice

I. *Íncipit*: los antecedentes. Donde se presentan ideas previas

1. Pretextos

Porque aunque despertemos, Calibán seguirá importunando. Tal podría parecer la acusación más fuerte hacia el emblema de lo grotesco y agreste, pero también de lo alternativo. De sobra está decir que Shakespeare, quien ideó aquel personaje, lo bautizó jugando con el término "caníbal". A su creación la dotó incluso de una madre, una bruja argelina de nombre Sycorax, cuyo engendro le salió deforme. Esa deformidad, reflejada en el trastoque de consonantes, deja mucho en qué pensar.

Nos invita, en primer lugar, a pensar en la forma retorcida que parece tener lo humano que habita en estas tierras americanas. Desde cuándo viene pensándose así, es una pregunta por fuerza incluida en este estudio. La respuesta, a bocajarro, es que desde 1492 se alzó la acusación, y fue Cristóbal Colón el primero en desechar el significado que se atribuyó al término "caníbal", aunque poco después se percató de lo útil que resultaba para su programa colonizador el decir que sí, que los caníbales devoraban a su prójimo y que había que despojarlos de tan cruel costumbre.

Reflexionar sobre el canibalismo nos conduce, en segundo término, y como consecuencia de lo anterior, a enfatizar en el hecho de que si lo sustantivo del caníbal es que come carne humana —a lo que se suma el hecho de que lo hace con voracidad y sin pudor alguno o respeto por los más desprotegidos— entonces su violencia nos es harto familiar: el parecido entre el caníbal y el moderno salta de inmediato: así, según se verá, el mal salvaje es un personaje cuyo perfil lleva los trazos más deplorables de la modernidad.

Esta formación sociohistórica cuyas líneas iniciales se definieron alrededor de la época que interesa para los fines de esta indagación, podría parecer el punto más alto jamás alcanzado por la civilización: matematización con la que se domestica todo aquello que es natural, y ruptura de los lazos que amarran al individuo a los otros y restringen sus capacidades. El camino no estuvo, por supuesto, exento de tribulaciones y los "maestros de la sospecha" se encargaron de demoler las bases de la modernidad: ellos descubrieron que ni sus valores ni sus cálculos son racionales y moralmente válidos, ni el Yo es por completo libre ni plenamente consciente de sus actos.

La guerra, acusaba Sigmund Freud,[1] es la prueba de lo monstruoso que puede llegar a ser el individuo-pueblo —y así refirió al hombre de sus tiempos modernos— a tal punto, podría agregar por ejemplo los campos nazis de exterminio, donde se deshicieron de la carne humana de manera industrializada, medida y matemática. En Marx, lo sabemos, la capacidad de producir de una máquina está muy por encima del ser humano y eso queda expuesto en el momento en que su dueño se apropia de la plusvalía resultante de la venta de la mercancía, como si el trabajo humano tuviera menos valor o la máquina tuviera un origen ex-

[1] Véase su reflexión, en *De guerra y muerte. Temas de actualidad y otros textos*, Buenos Aires, Amorrortu, 2016.

trahumano. Por eso, Nietzsche advertía sobre la necesidad de alejarse del mercado, plagado de moscas y envidias. Llegados a este punto, está claro que la modernidad tiene un rostro que pretende ser emancipador, pero que termina cometiendo los mismos crímenes que juró combatir.

El caníbal, desde Colón hasta nuestros días, es una figura que no debemos olvidar y menos aún si la utilizamos, ahora bajo el nombre de Calibán, como dispositivo que señala ciertas conductas deplorables, como el odio a lo humano y el saqueo de la naturaleza. Todo lo anterior quedó puntualmente señalado durante los preparativos del Quinto Centenario del así llamado "descubrimiento de América" o "encuentro de dos mundos".

Más de un cuarto de siglo ha pasado desde que comenzaron los preparativos para recordar el arribo de navegantes habituados al Mediterráneo, al ignoto mar Caribe. Contrario a lo que ocurrió con la celebración del cuarto centenario, los eventos que se organizaron —antes, durante e incluso después de 1992— fueron menos festivos pero más vistosos; las implacables críticas al carácter festivo, casi carnavalesco de aquel suceso, hicieron visibles los rostros de quienes no habían sido percibidos como sujetos históricos: los pueblos originarios, víctimas de lo que bien podría llamarse la primera guerra a escala mundial.

En ese entonces, parecía que nunca volverían a escucharse apologías de la guerra contra los indios, pues ya no se discutía que la empresa conquistadora hubiese sido el cumplimiento de un *destino manifiesto*; por el contrario, los abusos y desatinos fueron reconocidos por los herederos de las instituciones involucradas: la Corona española y el Vaticano.[2]

[2] Sin embargo, el Pontificio Consejo para la Cultura ha vuelto a detonar la discusión en torno a la conquista, ya que, según el ministro de Cultura del Vaticano, Gianfranco Ravasi, se necesita de un análisis cuidadoso de aquel periodo, con datos objetivos e informaciones fidedignas, sin prejuicios ni "voluntades

Una avalancha de críticas provenientes de la academia pero sobre todo de organizaciones indígenas daba cuenta de la persistencia de imágenes que, como las del Salvaje, retrataban una realidad que no era como se pintaba y que, al mismo tiempo, comprobaba la presencia de actitudes y prácticas discriminatorias que encubrían la gravedad de lo acontecido tras la llegada de europeos al Nuevo Mundo. Así pues, se analizaron los atropellos registrados, asumiendo una nueva perspectiva, y con ello quedó claro que la modernidad había iniciado de manera moralmente inaceptable, es decir, matando por montones. Aunque se intentó legitimar el crimen como un efecto colateral, no era posible hacerlo más que falazmente: era la única manera de no poner en riesgo las promesas de progreso. Incluso hoy, para hablar de los efectos de la agricultura intensiva, se utilizan categorías como el "nivel tolerable de destrucción" que alude a la pérdida de selvas y bosques. Con otras palabras, pero con el mismo contenido, muchos conquistadores y luego encomenderos se refieren al declive demográfico.

En el fondo parecía que, sin el genocidio, habría sido imposible garantizar las promesas de la modernidad que ya se vislumbraba, como si las averías en el sistema fuesen culpa de las víctimas. Con lo anterior, quiero decir que los testimonios que estudiaré, los elegí en razón de haber sido dejados por quienes participaron —o dijeron haber participado— en las primeras exploraciones al Caribe, lo que ayudará a comprender los móviles del crimen que se cometió y de la atrocidad que le da sustento.

---

apologéticas". El objetivo es enfrentar los movimientos "indigenistas" que impiden la *inculturación* del Evangelio, proceso mediante el cual se pretende el rescate de los valores indígenas, pero sin permitir que extingan y marginen al cristianismo. "Impulsa Vaticano debate histórico sobre conquista de América", en *Notimex*, 28 de enero, 2010. En http://ntrzacatecas.com/2010/01/28/impulsa-vaticano-debate-historico-sobre-conquista-de-america/.

También, desde luego, fueron aplaudidos los aciertos de algunos ilustres militantes del humanismo de la época como el Protector de Indios, fray Bartolomé de Las Casas (1474 o 1484-1566), cuyo legado ha sido plenamente reconocido.[3] Hacia 1550, él y otros intelectuales de la época se reunieron en Valladolid y participaron en un magno debate que puso en duda la legitimidad de la guerra contra los indios; a éstos se les incorporó a la gran familia adámica para ponerlos a salvo de la esclavitud y brindarles la protección que todo Estado debe a sus súbditos.[4] Pasaron muchos años para que semejante debate se diera y, además, con el patrocinio real de Carlos I. Recordemos, en este sentido, el famoso sermón de fray Antón de Montesinos que pronunció casi al término de la época que elegí analizar. En 1511, una década antes de la caída de México-Tenochtitlan, Montesinos lanzó desde el púlpito una pregunta en cuya aparente simplicidad aparecía resumida toda la complejidad de la antropología y de la política de la época y que causó gran molestia en la feligresía: ¿con qué derecho y con qué justicia?[5]

[3] Benedicto XVI (Ratzinger) afirmó, en mayo de 2007, que los crímenes cometidos fueron debidamente condenados por fray Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria, pero que ello "no debe impedir reconocer con gratitud la maravillosa obra realizada entre aquellas poblaciones en el curso de estos siglos". "El Papa reconoce las injusticias coloniales en la conquista de América Latina", en *El Confidencial*, 23 de mayo, 2007. En http://www.elconfidencial.com/archivo/2007/05/23/85_reconoce_injusticias_coloniales_conquista_america_latina.html.

[4] Remito a mi artículo sobre "La propuesta política de Las Casas", en *Cuadernos Americanos*, año XX, vol. 1, núm. 115, enero-marzo de 2006, pp. 41-54.

[5] "Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos dellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer y sin curallos de sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dais incurren y se

La indignación, presente en el bando de los encomenderos tanto como en el de los defensores de los indios, debía resolverse con prontitud y sensatez. Para conseguirlo había que definir "lo humano" echando mano de lo contrario: lo inhumano definido como lo irracional, lo irracional como lo bárbaro, y lo bárbaro como el balbuceo. El otro (el distinto) pasaba a ser excluido de todo diálogo y se convertía en el enemigo que debía eliminarse, prolongándose un imaginario añejo en que los enemigos tenían más o menos los mismos rasgos y compartían atributos semejantes. No hace falta detallar el modo en el que, durante la Edad Media, se combatió a los portavoces del Adversario. Contra los endemoniados la supresión física era la mejor condena, aunque en las Indias Nuevas se optó por el sometimiento cultural que, después de todo, no deja de ser también una práctica de eliminación. En tal sentido, la figura de fray Bartolomé de Las Casas no ha podido eclipsar la del noctámbulo San Bartolomé *el Desollador*,[6] alegoría del despellejamiento y aún vigente cuando vemos que la discriminación viene, casi siempre, acompañada de la estigmatización y actitudes de condena de lo que supone un peligro para la civilización: la piel de diferente color al blanco.

---

os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico, dormidos? Tened en cuenta que en el estado en el que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que no quieren la fe de Cristo", en Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. II, México, FCE, 1992, pp. 441-446.

[6] A veces identificado con el apóstol Natanael, a Bartolomé se le representa con un cuchillo que simboliza el martirio a que fue sometido: el desollamiento en vivo. Durante una noche de 1572, se perpetró la masacre de hugonotes en Francia, en vísperas de las fiestas de este santo patrono de los curtidores.

Por lo anterior, tampoco ha desaparecido el Salvaje. De su presencia en el imaginario cultural,[7] se han encargado las llamadas industrias culturales que, dedicadas al entretenimiento, siguen explotando estereotipos tanto de bondad como de maldad, y que apuntalan el dualismo que tanto estima el mundo occidental.[8] Está también presente en otros discursos, como el sociopolítico, en especial tras el fracaso de las políticas multiculturalistas.[9]

Asimismo, se hace notorio cuando se apela a una vuelta nostálgica a los orígenes o a la protección medioambiental; incluso está presente en los más sensatos relatos etnográficos. En suma, continúa siendo el emblema de lo alternativo a veces deseable y otras veces odioso por cuanto lleva a un futuro desapacible. En este sentido, la figura del buen salvaje ha sido utilizada como alegoría de la paz de antaño y que debiera traerse de vuelta a la vida política. Lo mismo puede decirse de otros retornados, como los temidos zombis, que son, para decirlo pronto y sin demora, una versión transfigurada del caníbal.

En este texto daré cuenta del modo en que los primeros exploradores del Nuevo Mundo (Colón, Pané, Vespucio y Álvarez Chanca) interpretaron la otredad; todos ellos testigos, algunos de cargo y otros de asistencia, que participaron en el juicio mo-

[7] Pongamos en claro desde ahora que el imaginario, como construcción social instituida, es siempre una "estrategia". Como tal, y habida cuenta del referente militar tras su epistemología, sirve para trazar, a partir de planes o ideaciones que se comunican socialmente, determinada conducta. En tal proceso, los relatos testimoniales se convierten en dispositivos emisores, a la vez que receptores de ese imaginario.

[8] Los ejemplos cinematográficos son muchos y de disímil calidad: desde el "*boom* caníbal" en la Italia de fines de los setenta (Umberto Lenzi, Gianfranco Clericci y Ruggero Deodato) hasta *Avatar* (James Cameron, 2009), el más reciente intento por rescatar la imagen del buen salvaje.

[9] He tratado esta temática en mi libro *Ética e interculturalidad en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2012.

ral realizado a los indios americanos y que derivó en un mayor poderío de Europa. Más que indagar sobre lo realmente existente, estudiaré las ficciones elaboradas por los propios intérpretes del primer contacto cultural con americanos.

Así pues, la idea es concentrarse en el alienígena, y no en el indígena, priorizando aquello que podría parecer ficticio o simulado —y habrá que comprobar que en efecto lo fue— por encima de lo fáctico, lo que podría conducirnos a pensar que lo que se dice que pasó, en realidad no ocurrió del modo en que se nos ha enseñado; ¿o acaso la historiografía oficial del Descubrimiento no es también una suerte de ficción?

Vayamos con cuidado; la idea no es considerar que esa historiografía es una fabulación sino que, en todo caso, los relatos que han llegado hasta nosotros vienen cargados de ideas e imágenes que deberán ser puestas en contexto. Para ello, habrá que remitirse a los textos escritos a fines del siglo XV, y no a la literatura *sobre* esa época, incluso si llega a cuestionarse la objetividad de la historiografía.

A aquella pregunta responde con una rotunda negativa Łukasz Grützmacher, quien nos advierte que aquellos que pretenden formular una historia pretendidamente más apegada a lo que en verdad sucedió, lejos de las deformaciones y manipulaciones malintencionadas de la historiografía oficial, sólo contribuyen al desvanecimiento de las fronteras entre literatura e historiografía, favoreciendo una visión superficial de los hechos históricos. El problema, dice Grützmacher, no es la fabulación o la construcción de una interpretación sino que lo completamente inventado, se presente como una interpretación alternativa. La respuesta, entonces, dependerá del tipo de datos que se privilegien y del modo en que sean interpretados.[10] Procuraremos, por

[10] Véase Łukasz Grützmacher, *¿El descubridor descubierto o inventado? Cristóbal Colón como protagonista de la novela histórica hispanoamericana y española*

ello, atenernos a las fuentes con la prudencia que reclama el hecho de que no todas son irrefutables, aunque sí sean de la época.

Otra cuestión que hay que atender es que tropezar con lo no previsto e incluso insólito debió ser desconcertante; por ello los testimonios o reportes que se escribieron sobre la gente encontrada se anclaron en referentes de lo ya conocido, y no siempre pudieron o supieron dar cuenta de la realidad hallada. Ni el saber botánico ni geográfico, mucho menos el lingüístico —a pesar de que muchos de los autores eran, al menos, bilingües— eran suficientes para poner por escrito todo lo que se observaba y se vivía en ese momento.

Por eso, más que indagar sobre lo *realmente existente* habrá que interpretar a los propios intérpretes, atendiendo al hecho de su subjetividad y del mundo en que ésta se originó. Así pues, habrá que echar mano de una hermenéutica que atienda tanto al lugar o locus de enunciación, como a la colectividad a la que iba dirigido su relato testimonial. Ello nos llevará a hacer uso de la analogía, tanto en sus usos filosóficos como antropológicos. En suma: recorreré el camino de una hermenéutica analógica y asumiré una perspectiva *emic*. Sobre ésta, vale la siguiente explicación.

En el campo disciplinar antropológico suele hacerse una distinción entre dos perspectivas denominadas con términos derivados de la fonémica y la fonética: *emic* y *etic*: la primera perspectiva refiere el punto de vista del nativo, y la segunda al del especialista. Con ambas se ha querido fortalecer epistemológicamente al discurso etnográfico desde inicios del siglo pasado.[11] Las dos permiten traer a la memoria el imaginario de

---

de los últimos 25 años del siglo XX, Varsovia, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2009, pp. 237 y ss.

[11] Los términos provienen de los términos fonémica —o fonología— y fonética. La distinción fue introducida por el lingüista Kenneth Pike en su libro

quienes consideramos son los primeros modernos, para entender lo que los contemporáneos posmodernos no han ni querido ni podido olvidar: al Salvaje, ése que tanto odia el colonizador y que también emplea el detractor de la modernidad para suspenderla, aunque sin llegar a superarla.

En este sentido, la investigación aquí proyectada se ubica en el campo de la filosofía y la historia de las ideas referidas especialmente al contexto latinoamericano, para reflexionar acerca de la eficacia que tiene la idea del Salvaje en el discurso filosófico sobre el hombre americano, así como otro tipo de saberes —la antropología o la sociología de la cultura.

La historia de las ideas latinoamericanas es una disciplina, como señalan Magallón y Cerutti, "permeada por elementos históricos cambiantes, por entrecruzamientos, creencias y suposiciones no siempre conscientes y no fáciles de formular".[12] Por tales motivos, nos explican, no puede haber un *a priori* formal que lleve al conocimiento del pasado. Lo que sí cabe, señalan, es una investigación empírica e interpretativa específica. Esto es lo que, modestamente, deseo contribuir, es decir indagar sobre las relaciones *funcionales* y *significativas*[13] que se dan entre canibalismo y calibanismo. En cierto sentido, es lo que hizo Bartra en *El mito del salvaje*, si bien él acusa que "La historia de las ideas suele circunscribirse excesivamente al estudio de los eventos (las ideas-clave), por lo que se dificulta la comprensión de las ideas como expresiones de amplias redes culturales [...]".[14] El

---

Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior (1954). Véase Marvin Harris, "History and Significance of the Emic/Etic Distinction", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 5, 1976, pp. 329-350.

[12] Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, Casa Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 17.

[13] *Ibid.*, p. 21.

[14] Roger Bartra, *El mito del Salvaje*, México, FCE, 2011, p. 225.

equívoco quizá se deba a que él dice optar por una antropología de las ideas, "para comprender las largas secuencias de eventos sin dejar de apreciar la presencia de estructuras".[15]

En orden a ceñir esta investigación a un análisis interpretativo, sortearé la cuestión relativa a la veracidad de los primeros testimonios etnográficos en cuanto a su autoría, toda vez que lo relevante es *qué dicen* y *por qué lo dicen.* Es la impresión o imagen que ha dejado la experiencia lo que puede interpretarse, siempre que remita a una estructura que explique la narración de los hechos y su significado; sus límites y sus alcances. De alguna u otra manera, esto se justifica por el hecho de que el tiempo histórico en que se presentaron esos testimonios, entre 1492 y 1512, tenga un carácter casi legendario lo que ocasiona poca seguridad o incluso desconfianza respecto de su veracidad y autoría. Dichos testimonios, ubicados entre el género histórico y el literario,[16] establecen una concepción de lo humano que sigue, cual mito, vigente.[17] Desde luego, y al tenor de un análisis estructural, el mito del Salvaje (en su doble versión de amable o detestable) se ha transformado, pero no se ha perdido su sentido elemental.

En consecuencia, importa el sentido que tienen las imágenes que (re)produjeron aquellos viajeros, pues son representativas de lo que aún hoy entorpece el diálogo ético intercultural: el amordazamiento y el borramiento del Otro. El espacio geográ-

[15] *Loc. cit.*

[16] En las crónicas de Indias, en términos generales, se trenzarán tanto el despacho diplomático, el testimonio de lo ocurrido y la fabulación imaginativa sobre hechos reales. Por eso, son documentos históricos a la vez que creación de las esferas del arte. Véase Carmen Bravo-Villasante, *La maravilla de América*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985, p. 8.

[17] Seguiré a Barthes en cuanto a una de sus definiciones de mito, en términos de la doble función que tiene: el mito designa y notifica, y hace comprender al tiempo que impone. Véase Roland Barthes, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 2009, p. 174.

fico es, desde luego, el Caribe y parte de las costas del Cono Sur. Sin embargo, será necesario sostener que tanto el territorio como la población, de la que dan cuenta los testimonios etnográficos, son una especie de realidad virtual; es decir, un espacio inventado. Así pues, podremos tratar a los primeros testimonios etnográficos como *etnoficciones* por medio de las cuales se retratan la docilidad del buen salvaje y la voracidad del malo.

Cristóbal Colón, Ramón Pané, Américo Vespucio y Diego Álvarez Chanca cruzaron el Atlántico por diversos motivos (económicos, religiosos, científicos, políticos); en sus figuras se traduce la concepción que se tenía del Poder, así como de los ajustes que habrían de realizarse en orden a hacer encajar el Nuevo Mundo en los cánones del Viejo, lo que no siempre fue posible. A pesar de los límites, el encontronazo de Colón con lo ignoto rápidamente tuvo como efecto la necesidad de encarar el problema del hombre, con una profundidad que no alcanzaron los antiguos cuando se enfrentaron a los otros.

Habida cuenta de lo anterior, podemos relacionar el contenido de los testimonios etnográficos realizados entre 1492 y 1512 con los componentes simbólicos del Poder, así como con una concepción específica acerca del hombre y su entorno. Por una parte el salvaje dócil podía vincularse a la idea de un estado de naturaleza y, por otro lado, el mal salvaje servía para catalogar lo extra-europeo. Es decir, el caníbal fue (y sigue siendo) *ex-céntrico* porque se halla fuera del mundo conocido y, más concretamente, del mar conocido y asumido como Centro, el Mediterráneo, y cuya contracara es el Caribe, mar abierto y no cerrado, como diría Glissant.[18]

Dichas concepciones encerraban intereses por conquistar y, por ende, se negó una genuina apertura a la otredad. Lo que hoy

[18] Véase Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002, p. 21.

observamos es que la situación no ha cambiado sustancialmente y eso lo he investigado en otros momentos. Así pues, el problema que se tratará no será el de la injusticia de la conquista, sino más bien sobre sus causas y efectos: *¿por qué* motivos y, sobre todo, *para qué* seguimos equivocados respecto al otro?

Ciertamente tengo una deuda con el libro de Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del Otro* (1987), que fue mi primera aproximación al debate sobre el contacto de Europa con América. Aquella obra me llevó a revisar cuidadosamente otras, como la de Juan A. Ortega y Medina, quien resumió el núcleo del debate en el título de uno de sus libros: *Imagología del bueno y del mal salvaje* (1987). Su discípula, Josefina Zoraida Vázquez seguiría esa línea y en orden a ampliar los estudios sobre la figura del Otro, escribió *La imagen del indio en el español del siglo XVI* (1991).

El examen de estas imágenes, elaboradas por marineros y exploradores, conquistadores y evangelizadores, llevó a conclusiones graves: se retorció la realidad americana con tal éxito, que hoy subsiste el núcleo duro del mito que se inventó a fines del XV; hecho que llevó a Enrique Dussel (1992) a titular uno de sus libros del siguiente modo: *1492, el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Este constructo —el mito— muestra a las víctimas de la conquista como culpables de su propia tragedia y ha provocado que el sometimiento sea tenido por justo según cánones modernos: lo "correcto", incluso "obligatorio", es civilizar al buen salvaje, y exterminar al malo.[19]

[19] El decreto real que permitió matar y reducir a la esclavitud a los "caníbales" fue dado en 1503, según se afirma en Iósif P. Maguidóvich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Moscú, Progreso, 1965, p. 71. Otras fuentes señalan la Real Cédula al Gobernador de La Española, firmada por Fernando, el 15 de noviembre de 1505. Maguidóvich debe estar refiriéndose al contrato o capitulación entre los Reyes Católicos y el sevillano Rodrigo de Bastidas del 5 de junio de 1503, donde se menciona que podrán

En ese camino de dos vías, sobresalieron testimonios etnográficos, cartas, relaciones y crónicas; su capacidad de instituir un nuevo orden o coadyuvar en ello, mostró ser enorme: fueron, por tanto, testimoniales performativos.[20] Esta cuestión es, propiamente, el objeto de esta investigación, que se proyecta como anticipo de la reflexión sobre los usos del salvaje rebelde, expuesto como hostilidad que no puede dispensarse. Rebeldía o insubordinación que llevará a una crítica del programa colonial para destruirlo, o esquivarlo cuando las circunstancias así lo demanden. Señalemos pues la fuerza que tuvo la imagen del mal salvaje en el imaginario colonial y luego poscolonial.

En el campo de la historia de las ideas, se han realizado varios estudios del clásico *Manifiesto antropófago* de Oswald de Andrade (1928), quien formuló una definición del emblemático caníbal alejada del canon e hizo concebir positivamente la antropofagia, pues permitía al brasileño recuperar una identidad perdida: "*tupí or not tupí*", pregunta cuyo lugar de enunciación ya no es la Gran Bretaña de Shakespeare, sino la isla de Calibán. Por ello, en palabras de Andrade que recupera Schwartz: "necesitamos desvespuciar y descolombizar a América y descabralizar al Brasil (la gran fecha de los antropófagos: 11 de octubre, es decir, el último día de América sin Colón)".

Se ha reflexionado bastante sobre el propio Calibán y, por lo general, en el caso de América Latina, se le considera un sím-

---

llevarse esclavos del Caribe a España. Véase Francisco de Solano, *Cedulario de tierras. Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)*, 2ª ed., México, IIJ-UNAM, 1991, pp. 111 y 112.

[20] Los psicólogos y antropólogos suelen hablar de eficacia simbólica, aunque en el caso de los segundos, se refieren a los rituales de cura shamanísticos, tan poderosos como enigmáticos. "En la cura de la esquizofrenia, el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura shamanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones", en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995, cap. 10, p. 224.

bolo de liberación: si Colón inventó el neologismo, los críticos del colonialismo han utilizado la imagen como instrumento para rechazar el carácter antropófago del americano y así lanzar de vuelta la acusación a Occidente, por su *praxis* excluyente.

En cuanto a los ya clásicos estudios hay que destacar el *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América* (1971) de Roberto Fernández Retamar, así como las reflexiones de Leopoldo Zea en su *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1983). Ambos recurren a los personajes de *La tempestad* de Shakespeare para dar cuenta del colonialismo interno y su superación. Asimismo, el libro titulado *El espejo de Próspero* (1982) escrito por Richard Morse, es de gran importancia pues él realizó un análisis de la dialéctica de las dos Américas poniendo en entredicho la idea de prosperidad, mediante el recurso a los personajes del dramaturgo isabelino. Aquel es uno de los intentos de autores norteamericanos por señalar las contradicciones de su propio contexto quien se valió de la experiencia iberoamericana, y obviamente se inspira en lo dicho por José Enrique Rodó en *El mirador de Próspero* (1913).

Esta comparación ya la había hecho Domingo Faustino Sarmiento con su *Facundo* (1845) para hablar de civilización y barbarie, pareja conceptual que también fue central en la antropología de corte evolucionista. El darwinismo social del que hizo gala, bien pronto sería obturado por el relativismo cultural no del todo exento de exotismo ni de autoritarismo.

La historia de la antropología británica y luego de la americana —la de todo el continente— será la del estudio de los otros que deben ser incorporados o mantenidos en la lejanía debido a su grado de incivilidad. Así, durante medio siglo, los antropólogos se dedicaron a estudiar la "ajenidad" para encontrar sentido a la "identidad" de los suyos.

Entre esos antropólogos destacó Bronislaw Malinowski (1884-1942), un polaco fascinado por la cultura inglesa y a quien

se le deben las pautas del método etnográfico, mismas que dejó asentadas en el más popular y abultado de sus libros: *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922). En la "Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación", él aseguró que es posible llegar a conocer una etnia si, y sólo si, el investigador se aleja de prejuicios propios y ajenos para escuchar las voces nativas. Tras ese ejercicio de acercamiento a otra cultura (observación participante), habría que realizar el trabajo científico, que exige usar la razón como un instrumento para calcular. Curiosamente, Malinowski se recriminó a sí mismo de no haber considerado adecuadamente aquello que llamó los "imponderables de la vida cotidiana", lo que motivó un posicionamiento más cualitativo que cuantitativo.

Sus lamentos no cayeron en saco roto pues toda la antropología norteamericana viraría para darle protagonismo al nativo —el autor propiamente dicho de la cultura que se estudia— sin obsesionarse por lo cuantificable. Las evidencias etnográficas que recogieron los expertos llenaron de júbilo las editoriales norteamericanas, al tiempo que confrontaban al público con la idea de una nación pluricultural y más atenta a la defensa de los derechos vinculados a la diversidad. En buena medida, al privilegiar la perspectiva *emic*, la etnografía se lanzaba a un combate contra el monólogo cultural.

En el campo de las ciencias antropológicas, un testimonio etnográfico implica que se da cuenta de una vivencia que posteriormente se interpretará de manera más o menos rigurosa. En este sentido, es obvio que el acercamiento entre los primeros europeos que tocaron tierras americanas y los habitantes de la misma, no resultó en lo que pudiera llamarse etnografía propiamente dicha, toda vez que ésta no se establecerá sino hasta el siglo XX, cuando se formule como camino a la objetividad. Esto último se pondrá en tela de juicio al momento de la descolonización, y la antropología será juzgada como producto del neocolonialismo.

Si bien los fines de la ciencia no deben establecer las pautas de lo "correcto", en efecto lo hicieron; por eso sus críticos decidieron salir de la disciplina y afiliar la antropología al campo de los estudios culturales. Así se explica lo que motivó a Clifford Geertz a señalar en *La interpretación de las culturas* (1973), que la antropología —y también la historia— es una suerte de *fictio*, pues la labor etnográfica es comparable a leer un manuscrito borroso. La mirada etnográfica volvió a ser testimonio de lo visto por alguien ajeno y, al mismo tiempo, sujeto en sus propias redes: "los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden", nos dice Geertz. Veamos pues si hay algo por hacer respecto del arte de interpretar, que pueda orientar la reflexión sobre los fines, de diverso calado, de la antropología.

2. Interpretar a los exploradores

Los testimonios que se escribieron entre 1492 y 1512 —en especial los de Colón y Vespucci— transformaron una realidad (la que sería luego la nuestra) y fueron, en ese sentido *performativos* o, si se prefiere un neologismo, *realizativos.* El Salvaje del que dieron cuenta los exploradores era, desde luego, un análogo y una virtualidad. La realidad que describieron, la concebiremos como una *realidad realizada* desde la óptica del etnógrafo. Más adelante podremos apreciar que las claves o códigos de dicha realidad (producto de la performatividad) provenían de un imaginario sedimentado en el que se hallaba lo necesario para dar cuenta de "lo Otro", pero en palabras de "lo Mismo", como diría Foucault.

Es interesante notar que Colón, por ejemplo, trajo consigo a un intérprete políglota, Luis de Torres, en su primer viaje. No hubo manera, desde luego, de darse a entender porque ningún

antillano hablaba ni caldeo, ni hebreo, ni árabe; mucho menos latín. A falta de entendimiento verbal llano y directo, sólo quedaban disponibles metáforas y analogías, y algún que otro ademán. Sobre gestos y apreciaciones visuales y sonoras, ensambló el relato de la realidad que describió a los patrocinadores de su empresa.

Aquella realidad, creada para impactar en el lector (y primeramente en el Poder) se componía de personajes elaborados con antelación: los salvajes y los bárbaros. Los cronistas no pretendían crear deliberadamente una ilusión óptica, sino traducir un mundo nuevo pero con palabras antiguas, ya conocidas y familiares; de este modo testimoniaban o daban fe, al tiempo que instituían una realidad virtualmente existente. En dicha realidad, lo antropológico cobraba peculiar importancia. Por ello los testimonios que se interpretan son etnohistóricamente relevantes, pero lo son también a un nivel epistemológico y ético, notablemente para el campo de los estudios antropológicos; los relatos dieron cuenta de una realidad virtual, creada a fines del siglo XV, y a la cual se ajustarían, en una relación dialéctica, por una parte el Poder y, por la otra, los saberes que requerían las autoridades para desempeñarse de cara a la nueva circunstancia.

Los efectos, claros, nítidos, es decir, lo que se realizó —y por eso aquellos relatos fueron performativos— son varios, entre ellos se destaca que la Corona emitiera normas para proteger la corporalidad de sus nuevos súbditos. También pudo, además, controlar los cuerpos anormales, bestializados, e incluso exterminarlos, legitimando su actuación como remedio para poner fin a las prácticas de canibalismo. Ya habrá oportunidad de preguntarse si tales hábitos en efecto se dieron o si se trató de un rumor que se popularizó a través de las imágenes que acompañaron algunos relatos; por lo pronto puede esbozarse la relación entre la ruidosa confusión de voces que suele ser el rumor, y la nece-

sidad —ética— de eliminar ese ruido para hacer audible aquello que se ha insonorizado: la voz del Otro.

Esa voz, anulada por los rumores, no fue explorada ni fueron atendidos sus gritos de dolor. De hecho, es importante notar la cercanía etimológica entre "explorar" e "implorar". Por eso pongamos énfasis —entonemos una denuncia— en la catástrofe demográfica. David Cook, por ejemplo, llama la atención a los investigadores instándoles a recordar las palabras de Nicolaus Federman, quien residió en Santo Domingo entre 1529-1530 y 1531-1532, y a quien Cook considera fue nada melodramático y sí muy observador:

> es inútil hablar de los nativos o habitantes de esta tierra, porque han transcurrido cuarenta años desde que la isla fue conquistada y [...] casi todos han desaparecido [...]. De los quinientos mil indios de varias naciones y lenguas que vivían en la isla cuarenta años atrás, apenas quedan mil con vida. Un gran número murió de una enfermedad que ellos llaman viroles (Federman se refiere a lo que los españoles llamaban viruelas); otros perecieron en las guerras, otros en las minas de oro donde los cristianos les obligaron a trabajar en contra de su naturaleza, porque son gente delicada y poco trabajadores.[21]

La hostilidad —objetiva o figurada—, entonces, se convirtió en guerra emprendida contra los cuerpos. Recordemos que el mestizaje racial, oficializado, tuvo su origen en el declive de-

[21] Citado por Noble David Cook, "Enfermedad y despoblación en el Caribe.1492-1518", en W. George Lovell y Noble David Cook, *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 37. Cook añade que existe un acuerdo general respecto a las estimaciones de la población de la isla Española: en 1508 había unas 60 000 personas, pero al cabo de dos años llegaba a 33 523 habitantes, según Diego Colón. Para 1514 quedaban cerca de 26 334 de acuerdo con un "censo". La población bajó a 18 000, y para 1542 no había ni 2 000 habitantes. *Loc. cit.*

mográfico que ocasionaron la viruela y los abusos de "donnadies" vestidos de hojalata pero arropados en papeles expedidos por las coronas española y portuguesa, que les dieron licencia para echar a perder la vida, siempre que hubiera "justas causas" para hacerlo. La hecatombe era, desde luego, un medio y no un fin en sí mismo:

> el cuerpo es el objeto primero y directo de la violencia, aun cuando, en rigor, ésta no apunte en última instancia al hombre como ser meramente natural, sino como ser social y consciente. La violencia persigue doblegar la conciencia, obtener su reconocimiento, y la acción que se ejerce sobre el cuerpo apunta por esta razón a ella. No interesa la alteración o destrucción del cuerpo como tal, sino como cuerpo de un ser consciente, afectado en su conciencia por la acción violenta de la que es objeto. Así, pues, la violencia que se ejerce sobre su cuerpo no se detiene en él, sino en su conciencia; su verdadero objeto no es el hombre como ser natural, físico, como mero ser corpóreo, sino como ser humano y consciente.[22]

Como la historia lo demuestra, el buen salvaje fue sometido a la evangelización y el malo al tormento (máxima prueba del Poder soberano). Las visiones sobre el Otro fueron el resultado de seguir un par de caminos: el de la historia natural, que por medio de metáforas naturalizaron y deshumanizaron al Salvaje; y el del humanismo que razona haciendo uso de analogías para encontrar lo que hay de similar entre quienes son o parecen ser diferentes.

Habrá ocasión de comprobar si resulta posible detectar fronteras entre el naturalismo y el humanismo, o si los reportes generados estuvieron teñidos de ambas posturas. Después de todo, los relatos testimoniales tejen una realidad particular y dada la formación diversa de sus autores, los hilos utilizados darán

[22] Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003, p. 452.

un lienzo singular en el que hacen su aparición imágenes tanto religiosas como incluso paganas, insertándose en el contexto renacentista de la época.

Entre esas imágenes, que son en realidad conjuntos o archivos de imágenes,[23] está la del Salvaje, cuya vigencia como soporte ideológico de la modernidad está más que clara: la hospitalidad o la hostilidad entrelazan o desgarran el tejido social y eso llama a su robustecimiento o a su exterminio. Los archivos de imágenes se han engrosado debido a los itinerarios de viajeros que siempre llevan consigo imágenes que les representan algo ya conocido o que les permiten representarse y representar, ante otros, lo que es desconocido pero se vuelve relativamente familiar al momento de incluirse en las *imágenes-archivo*, lo que hará que la imagen del canibalismo de Indias se convierta en: "una potente maquinaria visual destinada no sólo a negar moral, política y ontológicamente la humanidad indígena, sino también a promover su inferiorización corpo-política y a radicalizar su racialización etno-cartográfica".[24]

Tal fue el proceso imaginativo o inventivo observado en América. Por lo anterior, los testimonios etnográficos que interpretaremos no deben ser desechados en términos de su valía,

[23] Barriendos les llamará *imágenes archivo* —de filiación deleuziana— "para acentuar la capacidad condensadora y catalizadora de ciertas imágenes; es decir, para remarcar su función semiótica y su porosidad en tanto que depositorios de otras imágenes y representaciones. Las *imágenes-archivo* son entonces imágenes formadas por múltiples representaciones sedimentadas unas sobre las otras a partir de las cuales se conforma una cierta integridad hermenéutica y una unidad icónica". Véase Joaquín Barriendos, "La colonialidad del ver: visualidad, capitalismo y racismo epistemológico", en Varios autores, *Desenganches: visualidades y sonoridades otras*, Quito, La Tronkal, 2010, nota 9, p. 135. En https://juancarloslemusstave.files.wordpress.com/2016/01/desenganche-visualidades-y-sonoridades-otras.pdf.

[24] *Ibid.*, p. 142.

incluso si se hicieron desde el mirador que modificó e incluso manipuló la realidad, porque todavía se les utiliza para fines tanto de entretenimiento como de sometimiento. Pero además de esas funciones, hay otras formas de hacer uso de la imagen del Salvaje, en especial del más detestable, el Caníbal, alegoría de lo perturbador incluso a nivel metafísico, ontológico, por cuanto el tabú de la antropofagia es lo que define de modo preciso los límites de lo humano. En todo caso habrá que probar —y eso lo intentaron los autores que estudiaremos— que dicho tabú ha sido transgredido.

Los relatos que se escribieron durante las dos primeras décadas del contacto informaron acerca de la realidad que se presentaba ante los ojos, tanto en lo natural como en lo cultural. Las descripciones, ciertamente ideologizadas, fueron el intento por comunicar a las autoridades del Viejo Mundo lo que acontecía en el Nuevo Mundo. Pero las coronas española y portuguesa no fueron las únicas destinatarias de los primeros reportes etnográficos. Las imágenes que acompañaron aquellas y posteriores narraciones fueron ilustraciones sensacionalistas que vinieron a reforzar el imaginario medieval. Así fue como se actualizó la imagen del Salvaje en el repertorio de los bestiarios y como emblema moral en el imaginario.

En cuanto al análisis de ese imaginario, resulta paradigmática la obra del etnólogo y sociólogo Roger Bartra, quien publicó dos libros cuyo pivote es, precisamente, el Salvaje: *El Salvaje en el espejo* (1992) y *El Salvaje artificial* (1997); textos que reunió en *El mito del Salvaje* (2011). No son pocos los etnógrafos que han percibido la importancia de su trabajo, porque toca fibras sensibles: los usos incorrectos de la información obtenida de los pueblos lejanos, que suele emplearse para su dominación; motivación que, por cierto, era obvia a los primeros exploradores, aunque no el giro que daría el significado del mito. En ese contexto cabe el señalamiento de Bartra respecto de que: “El

mito del salvaje, tal como lo retoman Calderón y Hobbes, es la metáfora perfecta para hablar de los aspectos escandalosos, infames, crueles, adúlteros, sanguinarios y caníbales de ese nuevo dios que el humanismo europeo ha comenzado a entronizar".[25]

Habida cuenta del título de esta investigación, es imposible dejar de lado a Claude Lévi-Strauss y la primera frase de su libro *Tristes trópicos* (1955): "Odio los viajes y los exploradores". Entrevistado por la televisión francesa, Lévi-Strauss aseguró que con esas palabras se refería, precisamente, a los exploradores que ofrecían relatos sobre las tierras lejanas y fantásticas que habían visitado, para deleitar a la aristocracia ávida de exotismo y otras excentricidades.[26] En ese sentido, este etnólogo deseaba alejar su ciencia de la mera ficción que resultaban ser los relatos de exploradores. Sin embargo, y pese a su aversión por esos relatos, no cabe duda de que valoró su particular importancia como antecedente inmediato de la etnología.

Las dos caras de la moneda, el buen salvaje y el caníbal, serán del interés de varios otros estudiosos. Tal es el caso de algunas de las indagaciones del chileno Rodrigo Browne, quien desde los estudios culturales se concentra en lo que denomina "iconofagia". En ese campo también habría que integrar algunos de los productos de Bolívar Echeverría así como su visión respecto del barroco. En palabras de Browne y de su colega José Manuel Estévez Saá, se podrían aglutinar sus estudios bajo la rúbrica de la "semiosis antropófaga". Desde este mirador, se avista lo que implica hoy día la antropofagia en el ámbito de las artes

[25] Bartra, *op. cit.*, p. 326.

[26] Entrevista a Claude Lévi-Strauss sobre la frase "Odio los viajes y los exploradores", Claude Lévi-Strauss à propos de la phrase "Je hais les voyages et les explorateurs..., *Caractères*", en Antenne 2, 11 de octubre, 1991. En http://www.ina.fr/video/I06298103/claude-levi-strauss-a-propos-de-la-phrase-je-hais-les-voyages-et-les-explorateurs-video.html.

audiovisuales, más que en la antropología filosófica y la etnología o antropología cultural.

En cambio, la obra de Carlos Jáuregui, misma que le valió el premio Casa de las Américas: *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (2005), describe y analiza los recorridos del tropo caníbal en la cultura, la historia, la filosofía y las artes audiovisuales, desde el momento del arribo del Almirante hasta nuestros días. Es, en ese sentido, un libro de enorme importancia para la historia de nuestra América. Sobre el canibalismo señala lo siguiente:

> El *canibalismo* ha sido un tropo fundamental en la definición de la identidad cultural latinoamericana, desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo como monstruoso y salvaje, hasta las narrativas y producción cultural de los siglos XX y XXI en las que el *caníbal* se ha redefinido de diversas maneras en relación con la construcción de identidades (pos)coloniales y posmodernas.[27]

Una historia parecida la escribió el rumano Cătălin Avramescu: *An Intellectual History of Cannibalism* (2009), texto en el que no sólo piensa en el canibalismo propiamente dicho, sino también en términos simbólicos. En una entrevista radiofónica, este filósofo y científico social asegura que muchos pensadores suelen hablar del canibalismo e incluso fantasear al respecto, pero jamás lo han visto ser practicado. Esto es muy importante para el presente estudio, porque algunos de los autores de los cuales pasaremos revista, aseguraron haber visto con sus propios ojos a hombres que comían otros hombres. Algunos más, es cierto, sólo referirán lo que les contaron al respecto. Esto significa que, siguiendo a Avramescu, el reto que plantea el canibalismo es de

[27] Carlos Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2005, p. 13.

carácter epistemológico; y es también un desafío ontológico porque implica resolver lo que quiere decir ser humano.

En cuanto al canibalismo propiamente dicho, fue Colón el primero, como ya se dijo, en referirlo. Eso sí, al inicio negará que haya una sinonimia entre canibalismo y antropofagia, aunque más adelante parecerá afirmarla; tras ello, hubo de establecer qué hacer con ellos y su "odiosa" ferocidad, antes de que amenazara alterar por completo los planes para su conquista. Varios trabajos historiográficos que aportarán una cantidad de información necesaria sobre la figura del genovés, son los de Yákov Svet y Consuelo Varela. El primero es autor del libro *Cristóbal Colón*, en el que da cuenta de la figura del Almirante desde una óptica lejana a la hispanofilia y a la hispanofobia: la soviética. Varela, de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, es una de las más reconocidas especialistas en cuanto a Colón se refiere. Del amplio catálogo de su producción bibliográfica, los libros titulados *Colón y los florentinos* (1988) y la compilación que realizó junto a Juan Gil de *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas* (1984), son los textos que resultan indispensables para los fines de esta investigación.

Por su parte, Joaquín Sánchez MacGrégor realizó un detallado análisis hermenéutico en *Colón y Las Casas: poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana* (1991) respecto del modo en que el Almirante sirvió al poder, mientras que el fraile dominico resultó ser emblema del contrapoder. Ambas perspectivas (colombina y lascasiana) fueron simiente de las ideas en torno de América Latina, muchas de ellas antagónicas.

Además de la experiencia de los exploradores, habrá que analizar e interpretar lo que dejaron dos investigadores, un monje y un médico, Ramón Pané y Diego Álvarez Chanca, quienes acompañaron al Almirante durante su segundo viaje a América. Ambos personajes, junto con Vespucio, son también emblemáticos, pues ellos concretarán las dos grandes líneas de investigación de

la época: la observación atenta de las costumbres de los indios para emprender la evangelización en tierras nuevas, y la historia natural que insertaría el continente en la cosmografía y en la política moderna.

Ausentes son las señas biográficas de Miguel de Cuneo, de quien sólo sabemos era un joven de buena familia pero muy mal portado, y de quien podemos decir que fue el primer conquistador de América por la violencia con la que actuó frente a hombres y mujeres "caníbales", lo cual podemos corroborar en la carta de octubre de 1495, dirigida a su paisano Gerolamo Annari. Él fue particularmente pesimista y destrozó la interpretación colombina, a pesar de ser un cercano amigo del Almirante: para aquel natural de Savona, el carácter del indio es fundamentalmente bestial. Registró la primera agresión sexual, protagonizada por él mismo, que la relación de un tal Guillermo Coma puede complementar.[28] Este último, personaje menor de quien poca cosa se sabe y que ni siquiera aparece en la lista de tripulantes del segundo viaje, reportó los pleitos que ocasionaron los españoles lujuriosos que permanecieron en las Antillas tras el primer viaje exploratorio. Su relación es interesante, en especial por lo que el traductor de su carta escribió tras bambalinas para añadirle un toque más erudito al testimonio. Aunque es escasa la información que se tiene de estos europeos que acompañaron a Colón en su segundo viaje a las Antillas, de lo poco que se tiene, podemos sacar una reflexión.

Sobre fray Ramón y el doctor Chanca hay más estudios que ayudarán a indagar sobre los orígenes de la antropología y, por qué no, también sobre el conocimiento médico al que contribuyó la experiencia americana. José Juan Arrom, por ejemplo, celebra

[28] De su relatoría, más vale expresarse con prudencia en cuanto a su veracidad; el hecho de que no mencione el naufragio en 1492 de la nave capitana, la *Santa María*, hace pensar que tal vez no viajó al Caribe.

la figura de fray Pané como el verdadero descubridor del hombre americano —del antillano, con mayor precisión— y eso lo dice en su "Estudio preliminar" a la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1974). Lo anterior, por el hecho de haber realizado el primer estudio sistemático de la cultura taína, a lo que habría que agregar el hecho de haber aprendido la lengua y, con ello, haber asumido una perspectiva *emic*. Cabe señalar que fray Pané entregó a Colón su crónica o relato etnográfico hacia 1500, pues el mismo Almirante le habría solicitado dar cuenta de lo que supo y entendió de la cultura taína; su testimonio fue, por ende, tanto en relación a lo que vio, como a lo que vivió.

En cuanto a los estudios sobre la figura del médico Álvarez Chanca, destaca el de Aurelio Tió —*Dr. Diego Álvarez Chanca. (Estudio Biográfico)*, 1966— así como el de Juan Antonio Paniagua (*El Doctor Chanca y su obra médica. Vida y escritos del primer médico del Nuevo Mundo*, 1977) entre otros. Por último, ciertamente habrá que retomar el relato del doctor Chanca, aunque únicamente con objeto de contrastar su parecer con el de los otros.

Necesario es recordar de Germán Arciniegas su *América en Europa* (1980), donde afirma que Colón navegaba hacia la realidad mágica, es decir, hacia tierras pobladas por la fábula. Para Arciniegas, como para otros, América iba a resultar ser "*made in* Europa" pues no se iba en búsqueda de la novedad, sino de la confirmación de lo previamente fabulado en el Viejo Mundo. Deriva de aquello la importancia de interpretar la concepción acerca de lo humano que se encuentra bajo las fantasías medievales trasplantadas a América, así como las metáforas que permitirán, por la equivocidad que las caracteriza, inventarla. Aquí es ineludible mencionar la obra ya clásica de Edmundo O'Gorman: *La invención de América* (1958).

A la definición de "lo americano" también podrían contribuir con las relaciones de otros navegantes —llamados "menores"—, pero sus relatos perseguían metas diferentes que no caben en el

campo de la etnografía, sino en otros itinerarios.[29] Los mencionaré muy puntualmente.

Ahora bien, los testimonios etnográficos elaborados con motivo del desembarco de europeos en el Nuevo Mundo impactaron no sólo en términos del imaginario colectivo, sino en cuanto a las políticas estatales de organización y gestión de los territorios hallados y sus poblaciones originarias. Los detalles escabrosos, como los referidos al canibalismo, dieron lugar a prácticas de exterminio de las que las Leyes de Burgos (1512) y las posteriores Leyes Nuevas (1542) intentaron salvar a los buenos salvajes. Es entonces pertinente la interpretación de las representaciones que generaron esos testimonios, no porque sean ciertas, sino porque expresaron lo que acontecía y acontecería, de uno y otro lado del Atlántico, en especial respecto de la idea del canibalismo.

Además, lo que resulte de la interpretación de los testimonios que rindieron los primeros exploradores será relevante en cuanto a la historia de las ideas se refiere, ya que a partir de las imágenes del Salvaje se construirá una política colonial que, en más de un aspecto, sigue vigente. Recordemos que el poder soberano, como le llama Giorgio Agamben (*Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, 2003) tiene el *privilegio* de engullir lo que se considera vida animal (*zoé*), o hacer que otros la devoren. Pero para hacer eso de manera "legal", es preciso separar lo que se entiende por vida humana y por vida [des]nuda o estrictamente

[29] Entre ellos navegantes de la talla de Juan de la Cosa, quien participó en siete viajes a América; también los afamados hermanos Pinzón, y Alonso de Ojeda, quien acompañó a Colón en la segunda expedición y luego a Vespucio después de que se le retiraron al Almirante casi todas sus prerrogativas por estorbarle a la Corona en su proceder. Las expediciones fueron: 1. Ojeda, Vespucio y La Cosa (1499-1500); 2. Pero Alonso Niño y Cristóbal Guerra (1499-1500); 3. Vicente Yáñez Pinzón (1499), y 4. Diego de Lepe (1499-1500). Véase Francisco Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Madrid, Gredos, 1990, p. 141.

biológica, es decir, sin recursos de ningún tipo. Así pues, los testimonios etnográficos coadyuvaron a configurar un poder que, hasta hoy, protege a unos pocos y desampara a muchedumbres. Al respecto viene bien la siguiente afirmación:

> La cuestión fundamental no es la decisión acerca de qué es *zoé* (equiparada por Agamben a la *nuda vida*, en tanto que pura existencia biológica) o qué es *bíos* (como vida calificada), sino que la dicotomía en sí misma es ya una decisión. El problema para Agamben no es que se haya pervertido la relación *zoé-bíos*, sino que la propia creación de esa separación habilitaría la inversión de los términos dando lugar a la política como *biopolítica*. En otras palabras, no hay algo así como una *zoé* o una *nuda vida*; éstos son siempre conceptos fabricados por los aparatos de dominación. No existe un hombre despojado de su humanidad; sólo aparece cuando se lo construye.[30]

La reflexión, entonces, no puede detenerse en el recuento de lo que se dijo, evadiendo las cuestiones sobre el modo en que se piensa y define la vida humana. En este sentido, es necesario contribuir al estudio de los primeros testimonios etnográficos, toda vez que su tratamiento suele expresarse de manera introductoria a otros temas y, en consecuencia, parece ser apenas un episodio. No obstante, forma parte de la historia de la antropología filosófica latinoamericana.

El estudio aquí propuesto es pertinente también en el campo del pensamiento sociopolítico y ético, toda vez que el Poder ha seguido sacando provecho de la imagología del Salvaje, particularmente en contextos como el nuestro. Se trata, entonces, de una reflexión filosófica acerca de la condición humana, pero sujeta a

[30] Hernán Borisonik y Fernando Beresñak, "*Bíos* y *zoé*: una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política", en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 13, 2012, pp. 82-90. En http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/viewFile/256227/343217.

un hombre concreto, el americano, como lo planteó Leopoldo Zea en casi todas sus obras. No se trata de una apuesta radical por el universalismo y tampoco por el relativismo axiológico, sino más bien de la elaboración de una cartografía que permita comprender el arraigo, en diversos espacios y tiempos, de ideas que quedaron plasmadas en textos, sean fidedignos o hayan salido de la pluma de charlatanes, en los cuales se da cuenta de cómo se imaginó a América en su dimensión natural y también en la sociocultural y política.

En cuanto al estudio de la cultura se refiere, no cabe duda de que esta indagación, por su carácter interdisciplinario, se inscribe también en el campo de la sociología de la cultura ya que se tratará una cuestión vinculada con la crítica a una modernidad que para cumplir con su promesa de progreso, debe dominar todo *Alter orbis.*

II. *Prudentia:* consideraciones sobre el enfoque. Donde se explica cómo indagar

1. Los encontronazos tras 1492

Esta investigación se guía por una serie de incógnitas que quisiera despejar. No me cabe duda de que cada pregunta conducirá a otra, más compleja todavía, y que por ello habrá que etiquetar para ubicarlas en el lugar que les corresponde. El proceso iniciará tomando en consideración un concepto que horroriza, precisamente para ubicar qué es lo horrendo: el canibalismo. Práctica de la que fueron testigos algunos expedicionarios y que permitirá formular una imagen contrapuesta a la del salvaje bueno, promovida por Colón para legitimar su empresa como rentable, y tan querida por Pedro Mártir de Anglería, que la utilizará, antes que los enciclopedistas para atacar los excesos de Europa.

¿Cuál es la utilidad de dicha imagen? En primer lugar, sirve de contraste porque presenta la necesidad de salvar del dominio de lo escabroso a quienes son a tal punto diferentes, que alteran la estabilidad de un mundo (el Viejo) tenido como el más correcto. Con ello legitima la imposición de un modelo que, en España y otros territorios europeos, comenzaba a rendir mayores frutos

que el vetusto feudalismo: un mercantilismo que iba a tornarse a tal punto complejo, que las rutas para intercambiar productos deberían tejerse muy densamente. Así, como nos lo han contado en múltiples relatos aprendidos desde la tierna infancia, es que un individuo, del cual no se sabe casi nada, decide presentarse ante diversos poderosos, ofreciéndoles a cambio de su patrocinio la inauguración de una nueva ruta hacia los países de la pimienta, la seda y el oro. El desenlace de la primera expedición lo conocemos; pero quien no lo supo —al parecer— fue quien la comandó.

Satisfechos los inversionistas, Cristóbal Colón organizó un segundo viaje. Y luego un tercero. El cuarto y último, clausuró una vida de expediciones por islas y costas, de las que dejó muchas anotaciones. Además de haber descrito y coleccionado —para sí y para sus patrocinadores— especímenes de diverso tipo, el Almirante plasmó en su bitácora lo que representaron para él los habitantes de las tierras a las que llegó. Sobre ellos, lo poco que sabemos se lo debemos a fray Ramón Pané, el jerónimo que se embarcó en la segunda expedición, y cuya relación —a pedido del Almirante— es la primera relación etnográfica de las Antillas. Ambos, Colón y Pané, tenían la convicción de que los indios serían buenos cristianos. Civilizarlos no sería tarea fácil, pero hacerlo evitaría gastos innecesarios, al no tener que trasladar esclavos para realizar tareas de extracción de oro y otras fuentes de riqueza.

Alguien más, sin embargo, no fue de la misma opinión: Diego Álvarez Chanca. Médico recomendado de los Reyes Católicos, cruzó el Atlántico en el segundo viaje. Narró a un corresponsal de alto nivel, como mejor pudo, lo que vieron sus ojos en las Antillas. No volvió más a las Indias, aunque se embarcó en el negocio de la venta de ultramarinos y su visión empresarial le aseguró una vida holgada en Sevilla. Lo que dejó para la historia de nuestra América es una descripción de los antropófagos que eran el azote de otros indios, aquellos que entusiasmaban con su amabilidad a Colón y Pané.

Otros antropófagos, los tupinambá del Cono Sur, fueron avistados por Américo Vespucio. Cercano amigo de Colón, de generosos patrocinadores y de alguno que otro florentino dedicado a prestar dinero en Sevilla, este navegante fue, probablemente, quien mejor representó la exquisita sensibilidad renacentista que tenían sus propios mecenas. Espectador tan curioso como concienzudo en sus anotaciones, fue él quien, en contra de lo que "decían que se decía", atinó a resolver misterios geográficos: estas tierras no eran parte de ninguno de los continentes conocidos; por el contrario, eran un Nuevo Mundo.

Aquella noticia cimbró la cosmología de la época. Con este descubrimiento, comenzaba una era de revelaciones obtenidas de la atención, y no sólo de la contemplación: Copérnico, Brahe, Kepler y otros definían los mapas celestes al tiempo que los cartógrafos delineaban los territorios descubiertos, completándolos según iban llegando novedades. Además, los cuatro exploradores cuyos testimonios se analizarán, tuvieron un enorme impacto en quienes gestionarían estos territorios. Para tal fin, era necesario instruirlos no sólo en términos de qué tipo de riquezas habría que administrar, sino qué motivos tendrían por válidos para poder hacerlo. Es decir, que debía resolverse la cuestión acerca de quiénes eran los habitantes de las primeras regiones exploradas, y si se presentaban como amables o de una naturaleza bondadosa o si, por el contrario, expresaban hostilidad y había que actuar en consecuencia.

El discurso testimonial respecto del Salvaje tuvo un hilo conductor tal que hizo que los registros de hostiles y de hospitalarios funcionaran simultáneamente. Aquí es interesante prestar atención a Umberto Eco para quien el símbolo realiza la fusión de los contrarios,[1] significa muchas cosas a la vez y expresa lo indecible, porque su contenido escapa a la razón.

[1] Véase Umberto Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 1995.

La villanía que se expresaba corporalmente motivaría la esclavitud y el exterminio. Así las cosas, debía saberse con quién sería posible identificarse y ante quién diferenciarse. Por ello, y si la identidad es la cultura interiorizada como asegura Gilberto Giménez,[2] ¿no es la alteridad aquello que, por definición, nos es exterior? Lo externo (o aquello que está por fuera) sería, para los exploradores señalados, motivo de malestar o incluso de miedo frente a prácticas culturales signadas por la diferencia e, incluso, la incompatibilidad.

Por el contrario, el salvaje noble —idealización colombina— sería causa de sosiego porque los lazos con él no son un riesgo. Pero con el salvaje malo, pocas opciones quedaban, en especial porque ocasionaba miedo. El temor llevaría a prácticas y legislaciones arteras, solapadas por imágenes que expresan lo aborrecible: incesto, sodomía, promiscuidad y, por supuesto, antropofagia.

El discurso sobre lo humano debía incorporar dichas problemáticas con máxima seriedad, aunque eso era difícil porque todavía no se separaban del todo la religión y la política, ni sus respectivas eticidades. Así, mientras que lo bueno era lo euro-

[2] "En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los 'otros'. No se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso, suelo repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo (o mejor, intersubjetivo) de la cultura; cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores". Gilberto Giménez, "La cultura como identidad y la identidad como cultura", en Alejandro Cortazar, Lilia Granillo Vázquez y Cuauhtémoc Salgado [eds.], *Estudios trasatlánticos, regiones, género, discursos, interculturalidad*, México, UAM/Louisiana State University, 2010, p. 199.

peo y europeizable —aunque en aquellos tiempos se hablaba de "cristianización"— lo malo debía quedar en el exterior y ser alteridad completa, radical; sin posibilidades de ser asimilable en razón de su carácter repugnante.

Los efectos de esa visión dicotómica serían muchos y durables. No concluyeron con las independencias ni con la formulación de proyectos nacionales fundados con base en el mito del mestizaje que borra toda alteridad. Por el contrario, siguen vigentes. Los caníbales, que Cristóbal Colón aseguró eran los súbditos del Gran Khan, han pasado por varias transformaciones y, en ese sentido, son un mito al igual que el del buen salvaje. Pero no sirve, como mito, para fundar sino para mostrarse como contraparte de lo unido, como el símbolo de la dispersión e incluso agente de infección del cuerpo social que estaba por emerger.

Por supuesto, el mito del Caníbal o mal salvaje, derivó de una mirada particular, la del explorador que, a su vez, también pensaba que echarle el ojo no tendría mejores consecuencias que conocerlo punto por punto. Siglos más tarde, otros navegantes, pero del Pacífico, serían a su vez observados por un polaco asentado por la fuerza de las circunstancias, entre ellos: Malinowski. Padre de la moderna etnografía, desenvuelto para hablar lenguas extranjeras y mirar agudamente, supo modificar la interpretación que equivocadamente sostenían los británicos respecto de los trobriandeses, estableciendo así que el trabajo antropológico debía servir para trabajar conjuntamente con los administradores de las colonias.

Desdoblar la figura del Salvaje, transmitida a través de diarios, cartas, relaciones y otros documentos, permitirá ponderarlo en cuanto a sus usos, en el marco de la comprensión omniabarcante que es la antropología, y desde sus dos dimensiones: como ciencia, y también como discurso humanista. Esta labor, y así lo consignó Lévi-Strauss, no habría sido posible sin haber reflexionado antes sobre la naturaleza del indio americano, pues

fueron estas tierras —y sus moradores— las que colocaron a la humanidad “ante su primer gran caso de conciencia”; y abunda:

> Por primera vez el hombre cristiano no estuvo solo o cuanto menos en la exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las Escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior [...] es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne.[3]

El campo de la reflexión filosófica que atiende a la pregunta antropológica clave, a saber, qué es lo humano, no puede desdeñar la enorme importancia de imágenes que calaron tan hondo en el espíritu renacentista y que motivaron a discutir sobre la bestialidad del americano para saber cuáles serían las políticas coloniales más adecuadas, al tiempo que mostraban, como escribió O’Gorman, “la vaguedad en el concepto de lo humano”.[4]

Las imágenes del salvaje malo y rústico (“infeccioso”) se despliegan aún en múltiples vectores, por lo cual habrá que atarlas en diversos manojos. No obstante que parezcan desvinculadas, hay manera de atar las figuras en las que ha transmutado el caníbal, pues todas ellas refieren a representaciones de una naturaleza degradada: zombis, licántropos, vampiros, en fin, toda suerte de seres descendidos y que pueblan el imaginario popular (como las brujas), que aportan coordenadas de lo que tiene por hostil,

[3] Claude Lévi-Strauss, “Las tres fuentes de la reflexión etnológica”, en Josep Llobera [ed.], *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 17 y 18.

[4] Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 1, UNAM, enero-marzo de 1941 y núm. 2, abril-junio de 1941, p. 141.

así como de las estrategias para neutralizarlo. Y en eso consiste el imaginario.

Este análisis, en una América marcada por la discriminación y la marginación, no podría más que remitirse a la época de las primeras exploraciones porque, como mostraré, la voracidad de la que fueron acusados los caníbales, se convirtió en el emblema de la crítica a la modernidad. Habida cuenta que fue en concreto durante el segundo viaje que más se rumoró sobre la antropofagia, le daré mayor peso.

El presente ensayo interpretativo se hace desde una hermenéutica atenta tanto al lugar de enunciación como a la colectividad a la que va dirigido un testimonio; ello nos llevará a hacer uso de la analogía, tanto en sus usos filosóficos como antropológicos. De alguna manera es un estudio de la arquitectónica de la mirada etnográfica, para descubrir la génesis y evolución del fenómeno de la discriminación a partir de las concepciones sobre la nobleza o rusticidad atribuidas al Salvaje, ahora achacadas a diversos —y numerosos— sectores sociales invisibilizados cuando no aniquilados.

El drama del exterminio, que es el "efecto de lógicas constitutivas de la modernidad" y no una "eventual suspensión del supuesto universo de valores humanistas que ésta contendría",[5] es pues correlato de un proyecto o visión de futuro, en la que es preciso "asimilar" a los otros —desposeyéndolos previamente, de su cultura. Esta desposesión, se hace mediante el empleo de la fuerza o artilugios retóricos, en los que quedan neutralizadas las capacidades de testimoniar de quienes resultan ser las víctimas. En palabras de Gustavo Bueno:

[5] Rodrigo Castro Orellana, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago, LOM, 2008, p. 329.

> El "descubrimiento" no es, por tanto, simétrico, aunque sea recíproco: el descubrimiento de América por España (por Europa) no tiene el mismo significado que el descubrimiento de España (o de Europa) por América, sino que justamente estos descubrimientos tienen propiedades históricas distintas y aún opuestas (para bien o para mal: esto es otra cuestión). Y entre ellas, no es la menos importante ésta: que el descubrimiento que las culturas americanas hacen de las culturas europeas implica no ya sólo un encubrimiento de sus propios contenidos sino incluso una destrucción, un olvido irrecuperable, que sólo las culturas descubridoras pueden rescatar.[6]

Así pues, tras la lectura de los primeros relatos sobre el canibalismo que nos proveyeron quienes los escribieron —o transcribieron—, formularemos una pregunta adicional: ¿por qué el andamiaje de lo moderno permite o incluso obliga a comerse a los otros, así sea simbólicamente? Es más: ¿por qué la antropofagia es el andamiaje propiamente dicho? Esta investigación apunta y se concentra en dicho tema.

Desde luego, no me referiré a la antropofagia en su sentido literal, aunque el morbo que despierta en las masas es proporcional a las ganancias que reporta en la industria del entretenimiento. En realidad, deseo tratar el tema del canibalismo porque es el que tiene que ver con nosotros, latinoamericanos; con la visión que se tuvo y se tiene respecto de cómo somos y de las limitaciones que se nos imponen desde fuera para evitar que podamos soñar con otros órdenes o mundos en los que no sea necesario devorar todo y a todos, como barriles sin fondo. En este tenor, parece que la imagen del caníbal tiene más contenidos de rebeldía, que la del dócil salvaje con el que se topó el Almirante:

[6] Gustavo Bueno, "La teoría de la esfera y el descubrimiento de América", en *El Basilisco*, 2ª época, núm. 2, 1989. En http://filosofia.org/rev/bas/bas20101.htm.

> Colón será el primer europeo que utilizando la idea preconcebida del buen salvaje, procedente como ya sabemos de la antigüedad clásica, dotó a los naturales de América con esa cualidad y apercibió a todo el mundo occidental cristiano de la existencia real del ente imaginado por los antiguos. A su espectacular informe siguieron inmediatamente las confirmaciones de Vespucio, de Mártir de Anglería y de muchos otros navegantes y exploradores que comprobaron, cada uno por su cuenta, la presencia *a posteriori* del *a priori* dionisíaco, el ya citado buen salvaje o filósofo desnudo que constituirá las delicias críticas de los humanistas europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII.[7]

Como si nuestra historia fuera un palimpsesto (y pienso que es una metáfora adecuada) intentaré descubrir por qué se dijo lo que se dijo de los pobladores con los que tropezaron quienes arribaron a esta región, cuando el siglo XV ya estaba llegando a su fin. No se trata solamente de repetir lo que dijeron los navegantes que cruzaron el Atlántico, sino de interpretar lo que dijeron de manera que podamos entender los motivos que hacen que varias de las problemáticas por las cuales atravesamos no sean nuevas. Si bien adquieren singularidad, no deja de ser interesante que las raíces tengan siglos. Sus observaciones, es decir, las imágenes que produjo su cerebro, fueron el fruto de su propio contexto. Incluso las fantasías que despertaron a cuenta de lo "descubierto", debieron salir a flote para desempeñar una función especial: dar razón a las decisiones que se habían tomado con antelación.

Eso que Leopoldo Zea llamó el "tropezón" de Cristóbal Colón con América, es un episodio fundacional; lo es en el sentido de que dio origen a nuestra historia como región colonizada que de pronto se vio invadida y convertida en una tierra, cuyos po-

[7] Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987, p. 21.

bladores originarios fueron desplazados al ámbito de lo natural. Desposeídos de sus caracteres culturales, esto es, vistos como cuerpos sin cultivar aún, ellos tuvieron que ajustarse a modos de vida por completo ajenos, o a perecer por causa de la ocupación de sus territorios.

En 1492, los navegantes procedentes del Puerto de Palos,[8] toparon con islas pobladas por hombres y mujeres que llamaron la atención por ser "gente desnuda".[9] Con estas palabras, el Almi-

[8] Se lee en la bitácora: "y partí del dicho puerto muy abastecido de muy muchos mantenimientos y de mucha gente de la mar, a 3 días del mes de agosto del dicho año en un viernes, antes de la salida del sol con media hora, y llevé el camino de las islas de Canaria de Vuestras Altezas que son en la dicha mar océana, para de allí tomar mi derrota y navegar tanto que yo llegase a las Indias [...] Partimos viernes 3 días de agosto de 1492 años de la barra de Saltes a las ocho horas" (*Diario*, 3.VII.1492). El conocido cazador de nazis, Simon Wiesenthal (*Operación Nuevo Mundo. La misión secreta de Cristóbal Colón*, Barcelona, Orbis, 1973) asegura que Colón emprendió el viaje para conseguir un lugar en el que se establecerían los judíos tras su expulsión de España que ocurriría, como límite, el mismo día en que él partió: fecha y hora de salida coincidían con la marcada para la expulsión de los judíos de España en el Decreto de la Alhambra o Edicto de Granada del 31 de marzo de 1492: el límite era, según algunos, el 2 de agosto de 1492. En realidad es el 31 de julio cuando deben partir, según lo señala Jacques Attali; la confusión se explica porque el 2 de agosto corresponde al día de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el calendario judío, es decir, el 9 del mes de Ab (*1492*, Barcelona, Plural, 1992, pp. 147 y 167).

[9] Cuando desembarcó en la isla de Guanahaní a tomar posesión de esas tierras en nombre de Dios y de los Reyes de España, reparó en la desnudez de los hombres con quienes tropezó: "Luego vinieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada, y Martín Alonso Pinzón y Vicente Anés, su hermano, que era capitán de La Niña". *("Diario"*, 12.X.1492). Como se nota, parecía que las naves del Almirante habían llegado a lo que parecía ser naturaleza *pura*, o sea, sin historia. Colón descubre una naturaleza deshumanizada, o sea no explotada, y una humanidad desnaturalizada, desnuda y sin historia, esto es, sin compromisos con nadie.

rante de la Mar Océana, Cristóbal Colón,[10] refirió lo que poco más tarde sería crucial para distinguir lo salvaje o bárbaro, de lo civilizado. Dos carabelas y una nao,[11] tropezaron con una circunstancia geográfica y antropológica radicalmente inédita en la que no pudo conseguir apaciguar su testarudez por llegar a la *Cola del Dragón*, que era como llamaban los chinos a la enorme cuarta península de Asia, identificada con Sudamérica.[12]

Aquel primer contacto con tierras aún no presentes en los *mapamundi* y documentado en su *Diario de a bordo*, se ubica en un contexto que, al no ajustarse a las expectativas de llegar al *Levante por el Poniente*, como diría Humboldt,[13] tuvo que ser desfigurado a tal punto, que resultó ser una simulación. Ese efecto distorsionador, del que trataré más adelante y con detalle, nos coloca en aprietos que podemos intentar resolver echando mano de un tipo de racionalidad especial que deriva del uso de la analogía, para poder acercarnos a interpretar un momento legendario, casi mítico, como lo fue ese tropezón de Colón con una región que ni siquiera llevaría su nombre.

[10] El título de Almirante de la Mar Océana se le concedió a Colón con la firma de las capitulaciones o contrato el 17 de abril de 1492. Días después, el 30 de abril, se le ratificó.

[11] La nao llevaba el nombre de *Santa María* (o *La Gallega*, aunque Colón nunca refirió su nombre en el *Diario*) y era propiedad de Juan de la Cosa quien la perdió porque encalló en la noche del 24 al 25 de diciembre por descuido del grumete que iba llevando su timón; y las carabelas *La Niña* (cuyo nombre de pila era *Santa Clara*) y propiedad de Juan Niño; y *La Pinta*, de Cristóbal Quintero y la preferida del Almirante y cuyo mando tomaría para el regreso a España. Estas últimas eran más rápidas pero de menor tonelaje. Véase Ignacio Fernández Vial, "Las naves del Descubrimiento", en *La Santa María, la Niña y la Pinta*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, pp. 68-70.

[12] Gustavo Vargas Martínez, "1421: el año en que los Chinos descubrieron América", en *Archipiélago*, año 11, núm. 44, abril-junio de 2004, pp. 14-20.

[13] Alejandro de Humboldt, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, Madrid, Monte Ávila, 1992, p. 30.

Es harto relevante analizar los efectos que tuvo el "encontronazo"; lo es porque los procesos de naturalización y bestialización del hombre americano, también asistieron el parto de una visión respecto de lo que somos: un simulacro de civilización que no podría, en consecuencia, emanciparse de quienes hablando desde un lugar privilegiado, han etiquetado a nuestras naciones como infantiles, incapaces de conseguir la autonomía de la cual se precian los modernos.

Esa cuestión, es decir, la necesidad de saber quiénes somos y cuál es nuestra circunstancia, llevó a Simón Bolívar a escribir una carta a Henry Cullen, un caballero de Jamaica, en 1815. En ella ofreció una panorámica de la problemática americana para legitimar la necesidad de liberarse de la opresión. El riguroso ejercicio realizado por Bolívar, contrasta —a favor suyo— con otra carta de Jamaica, aunque más conocida con el sobrenombre de *Lettera Rarissima*, fechada el 7 julio de 1503 y firmada por Cristóbal Colón, y en la que narra a los Reyes Católicos las calamidades que sufrió durante sus expediciones por las Antillas y las costas de Panamá.[14] También da cuenta, aunque no es el

[14] Esta otra carta de Jamaica se halla en la Biblioteca Real de Madrid. Una versión en italiano fue impresa en 1505, cuando aún vivía el Almirante. Véase Miles H. Davidson, *Columbus, then and now. A life reexamined*, University of Oklahoma Press, 1997, p. 448. El dato no es irrelevante, toda vez que hay que recordar que numerosas ciudades, algunas de ellas españolas, se disputan ser el lugar de nacimiento de Colón; la versión en italiano podría ser un homenaje de los compatriotas de su tiempo, y ratificar a Génova como su ciudad de origen. Al mismo tiempo, nada más conveniente que considerar genovés a Colón porque, como argumentan los partidarios del origen gallego o catalán o sefardí del Almirante, esa condición permitía despojarlo de su puesto de virrey y gobernador de las tierras por él descubiertas, en momentos en que predominaban en la Corona los intereses de cohesión política. También hay que recordar que se concedió carta de naturalización en Castilla (febrero de 1504) a Diego Colón, llamado Giacomo Colombo en los documentos genoveses (véase Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes). Que algunos se refirieran a los hijos de modo

reporte oficial,[15] de la primera derrota de los frustrados españoles, a la que seguirían otras, como la de Diego de Nicuesa, malogrado gobernador de Veragua.[16]

Así como es posible notar una singular relación entre ambas cartas, por cuanto las dos dejan mal a los invasores, así también es viable notar ciertas continuidades entre las imágenes que se sucederán, como si fueran viñetas o mejor aún *clichés*, en los diversos documentos que se estudiarán, y que ofrecen detalles tan puntuales, que para muchos expertos son reportes etnográficos de los que se abreva la antropología americana. Es preciso interpretar y analizar el modo en que se concibió a los pobladores de América con el objetivo de señalar los efectos que se dieron, no sólo a nivel del imaginario, sino también de la forma en que se concibe la otredad.

---

insultante, hace eco a la caída de Colón frente a la Corona cuando ya cerraba el siglo XV: "Mirad los hijos del Almirante de los mosquitos, de aquel que ha descubierto tierras de vanidad y engaño para sepulcro y miseria de los hidalgos castellanos [...]". Luis Arranz Márquez, *Cristóbal Colón: misterio y grandeza*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2006, p. 294. Lo retoma Arranz del propio Hernando Colón en su *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón*, cap. LXXXV.

[15] Dicho reporte fue elaborado por Diego de Porras, uno de dos hermanos que le ocasionaron varios problemas al Almirante y que protagonizaron una rebelión durante las calamidades que Colón narró en su propia carta escrita en Jamaica. Davidson comenta que esta carta parece haber sido transcrita en un volumen recientemente descubierto y conocido como *El libro copiador*, aunque a juicio suyo y tras las debidas indagaciones, hay datos que no se corresponden entre ambas versiones, lo que no es tampoco atípico en este tipo de documentos (Miles H. Davidson, *Columbus, then and now*, p. 450). Para esta fecha, ya había fundado el primero y malogrado asentamiento continental (Santa María de Belén) y más tarde, vale anotarlo ahora, el Almirante haría el tornaviaje encadenado, rumbo a Sanlúcar de Barrameda.

[16] Las quejas contra ese personaje las reproduce Las Casas, en su *Historia de las Indias*, cap. 67, así como su caída en desgracia, en el capítulo siguiente, debido a las órdenes que Fernando diera a Francisco de Bobadilla de arrestar y encadenar a Colón.

2. Interpretación *fronética*

Para conseguir una interpretación prudente, es decir, interpretar equilibradamente un acontecimiento tan breve como dramático,[17] tomaré por guía una hermenéutica que por ser analógica conoce de antemano las complicaciones de interpretar momentos de los que tenemos noticia sólo mediante testimonios que muchas veces son opacos o de *decires* velados. Testimonios que, debido a las transcripciones o traducciones que se hicieron casi al momento de conocerse, tienen muchos recovecos. En ese sentido, la labor historiográfica parece incluir un necesario proceso de desdoblamiento, para descubrir lo guardado en los márgenes, al modo de la exégesis. Ello coloca al especialista ante varios deberes, como afirma Chartier: "la historia como escritura desdoblada tiene entonces la triple tarea de convocar al pasado, que ya no está en un discurso en presente, mostrar las competencias del historiador, dueño de las fuentes, y convencer al lector".[18]

Sobre esos testimonios es necesario teorizar, pero también formular juicios de manera que nos permitan elucidar interrogantes como la que expongo al tenor de lo que advertía Gadamer: "El horizonte hermenéutico es el horizonte del preguntar";[19] es decir que la primera pregunta por formular, la más sencilla, pero que detona la presente investigación es ¿por qué dijeron lo que dijeron los recién llegados a América? La respuesta, sin duda,

[17] "La vida, la historia del mundo, todas las historias particulares se nos presentan bajo la forma de una serie de acontecimientos: entiéndase, de actos siempre dramáticos y breves". Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1989, p. 27.

[18] Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, Madrid, Gedisa, 2007, p. 26.

[19] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 447.

nos llevará con Beuchot a considerar los textos como signos, e interpretar tanto su sentido como la referencia.[20] Por ello:

> La hermenéutica sirve a la historia no sólo al interpretarla, sino al recordarle lo que debe ser evitado, lo que estuvo mal, lo que más vale que no se repita. Señalar errores y subrayar aciertos. El juicio de la hermenéutica se vuelve juicio ético cuando da pie para cualificar de bueno o de malo que se relata como hecho histórico.[21]

Para la interpretación de los testimonios etnográficos que nos ocupan, ciertamente habremos de asumir una actitud prudente porque como de sobra sabemos, la historia la cuentan los vencedores y no es diáfana. De nuevo, como aconseja Beuchot siguiendo la advertencia de Foucault, es necesario "trascender ese nivel tan parcial y unívoco",[22] haciendo uso de la analogía, situada entre la literalidad y la alegoricidad.[23]

En cuanto a la analogía, ésta es una de las herramientas más relevantes de la antropología interpretativa. Para Geertz, por ejemplo, las analogías explicativas de las ciencias sociales son una prueba de la "desestabilización de los géneros" y del ascenso del "giro interpretativo". De hecho, la transformación del estilo discursivo de los estudios sociales se ha dado gracias a la analogía. En consecuencia, los textos que se van produciendo permiten un mejor acercamiento a la realidad concreta, siempre que no se distorsione el pasado.

De alguna u otra manera, la etnografía ha procurado una actitud de apertura al Otro y de hecho es posible remontarse a la

[20] Mauricio Beuchot, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016, p. 66.

[21] Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 2005, p. 69.

[22] Beuchot, *Hechos e interpretaciones*…, p. 68.

[23] *Ibid.*, p. 73.

metis griega para dar cuenta del modo en que pudieron haberse producido los primeros testimonios etnográficos. La *metis*, según señalan Detienne y Vernant (1988), es una forma de inteligencia y de pensamiento y un modo de conocer.[24] Implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la simulación, la flexibilidad de espíritu, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de oportunidad, habilidades diversas, y una experiencia largamente adquirida. Se aplica a realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o al razonamiento riguroso.[25]

La labor hermenéutica es de gran valor si consideramos los siglos que nos separan de los primeros en llegar a América y describirla: sus testimonios, algunos de los cuales se han extraviado, son similares al eco; saturados de repeticiones que tampoco son gratuitas, porque sobre ellas se ensambló una plataforma de imágenes que distorsionaban lo representado, con fines de dominio o franca eliminación. Desde luego, el interrogatorio de los testigos puede parecer injusto pues no hay manera de que aclaren su dicho. No obstante, no es ese el objetivo de estudiarlos. Se trata, más bien, de señalar qué consecuencias tuvieron sus testimonios, pues muchos de ellos iban dirigidos a prominentes actores, y sus reportes sirvieron para diseñar políticas de gestión de las colonias, lo que no es un dato menor.

Por lo anterior, esta indagación no puede conducirse unilinealmente, por un camino —*méthodos*— en línea recta; los reco-

[24] Se cuenta que Zeus se tragó a su esposa Métis ya embarazada de Atenea; ella salió al mundo de la cabeza de su padre como mujer adulta y armada, aunque infecunda.

[25] Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Las artimañas de la inteligencia: la Metis de los Griegos*, Madrid, Taurus, 1988, p. 11.

vecos son muchos y el recorrido se vuelve laberíntico. Algunos testimonios, expresados en diarios o misivas, no llevarán más que a evidenciar el que ciertas situaciones se presentan de modo recurrente (los anhelos de riqueza, por ejemplo). Otros más, sí nos conducen más lejos y ahí radica su valía histórica: nos permiten señalar orígenes, continuidades y rupturas que se manifiestan en ideas con cierta filiación, y que aún inciden en las prácticas interculturales.

Por ello, lo que ocurrió en el periodo que abarca los siguientes veinte años después de 1492, es relevante porque las formas imaginarias iban a llenarse de contenidos que, aunque añejos en el imaginario occidental, se adecuarían al Nuevo Mundo precisamente para mostrarlo como tal: un orden tan inédito como desconcertante, para el cual no había más salida que las ataduras con el viejo. Esto se verá en el caso del *homo sylvestris* convertido en buen salvaje mediante un proceso que tan lúcidamente expresara Roger Bartra:

> Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.[26]

No es tarea fácil distinguir lo "históricamente relevante" porque hacerlo no es una habilidad asociada con la memoria —si la consideramos simplemente como evocación—, sino con la sutileza con la que el historiador se acerca al presente: lo que queremos *recordar* no es todo lo pasado, sino simple y llanamente lo que tiene que ver con nuestro presente. Esto es lo que nos permite recordar. Pero la acción de recordar, esto es, *traer al corazón*

[26] Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, Era, 1992, p. 13.

como lo expresa la locución latina, trae aparejada la subjetividad del intérprete: "El historiador va con su propia experiencia humana hacia los hombres del pasado".[27]

Es incuestionable que los hechos históricos, al momento de ser recordados, se interpretan. Y la interpretación, no sólo del pasado sino también del presente, tiene un carácter subjetivo: el historiador está, él mismo, inmerso en un contexto del cual no puede sustraerse y, además, sencillamente no puede *experimentar* el pasado que narra, sino que tiene que acudir a los relatos hechos por otros, también inmersos en su propio y particular contexto. Por ello, la labor del historiador, como intérprete del pasado, debe hacerse con una actitud prudente, aunque se sepa ya que en más de una ocasión se han asumido posturas muy imprudentes, incluso deliberadamente, frente a los hechos históricos.

Algunos historiadores, y veremos más adelante que también lo hacen los antropólogos, toman posiciones marcadamente relativistas y afirman que es imposible acercarse al conocimiento del pasado, toda vez que la narración de lo que ya pasó y ni siquiera se presenció, no puede ser exacta. Por el contrario, otros especialistas aseguran que es perfectamente posible reconstruir el pasado siempre que la reconstrucción no venga acompañada de accesorios, como son los juicios de valor. La narración histórica así considerada, en la que predomina a veces la total blandura, y en otras la absoluta rigidez, nos conduce a un terreno estéril para la interpretación de los *hechos históricos*. Sin embargo, entre estas posiciones, en las que predominan la desproporción y la imprudencia, es posible ubicarnos en un justo medio. No se trata, desde luego, de eludir el hecho de que el estudio de la historia se hace por un sujeto o grupo de sujetos, que no pueden ni

[27] Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, París, Seuil, 1955, p. 31. La traducción es mía.

tienen manera de evitar que en su interpretación asomen ciertos aspectos subjetivos.[28]

También es necesario reconocer que ser historiador tiene, entre otras metas, la de encontrar ciertas generalidades que nos permitan comprender las causas de los eventos, y de qué manera van tomando determinada forma ciertas situaciones más o menos similares; estas generalidades son las que permiten, por ejemplo, formular periodizaciones que, como en la geología, nos llevan a revelar aquello que ha sedimentado. Es decir, por un lado hay que valerse de cierto relativismo, pero nunca en extremo pues no podríamos hallar ciertas similitudes entre fenómenos o hechos particulares; hay que poder plantear ciertas generalidades, es decir, características compartidas y, naturalmente, interpretar lo que les dio origen.

En suma, se trata de comprender cómo llegamos a ser lo que somos y ello implica una interpretación del pasado que no se agota, pues en la medida en que las circunstancias se van modificando, también tiene que reinterpretarse un pasado que, desde luego, no se altera; pero en el que podemos hallar huellas —pistas— que no habíamos querido o requerido ver con anterioridad, y que nos conducen a nuevas explicaciones. En este sentido, la interpretación debe ser siempre inédita, original. Una situación semejante aparece en el campo disciplinar de la antropología y las discusiones en torno a ello derivaron, con la llamada antropología posmoderna, a asumir que el Otro y sus testimonios, y lo que se dice de ambos, siempre se nos aparece como una representación borrosa de lo que es.[29]

[28] En tanto estamos constituidos por la historia como sujetos, la subjetividad, y seguiré a Foucault, resulta de determinaciones que son exteriores al sujeto.

[29] "Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de 'interpretar un texto') un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias,

Cuando, ante la impotencia de no poder percibirlo todo y con la certeza de utilizar una sola vara de medir, se opta por el relativismo, es fácil sentir un alivio frente a la cerrazón de explicaciones canónigas. Pero la escueta descanonización que deviene del relativismo, se queda corta en términos de la vocación científica que tiende a encontrar generalidades en el *maremagnun* de los hechos históricos o antropológicos, condenándose en equívocos que no tienen fuerza suficiente para disminuir el autoritarismo o régimen de verdad ejercido por ciertos universalismos. A modo de ejemplo de estas dos posturas, podemos recordar las experiencias de los más notorios exploradores del Nuevo Mundo: Colón y Vespucio. Aunque los dos entablaron contacto con los nativos, ninguno pudo establecer una comunicación adecuada con ellos; ambos cayeron en posturas extremas.

Vespucio, por ejemplo, fue sumamente flexible frente a las costumbres que observó y poco se detuvo en hacer juicios valorativos, salvo respecto a la antropofagia, que consideró aborrecible. En cuanto a Colón se refiere, podemos señalar que falló por completo a la hora de entender la realidad que encaraba, y cualquier dato que le llegaba lo interpretaba de un modo unívoco: todo debía encajar con sus planes a la perfección por lo cual era peligroso asomarse a la realidad desde otro mirador que no fuera el que de antemano había elegido. Para los dos navegantes, la realidad que se les presentaba no era percibida con la misma complejidad que la caracterizaba. En suma, si Vespucio fue muy abierto a considerar las circunstancias en las que se hallaba desde muchos puntos de vista, aunque nunca sistema-

---

de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada". Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 24.

tizó bien sus apuntes etnográficos, Colón no pudo ver más allá de lo que quería ver; simple y llanamente desvió la mirada.[30]

La realidad americana, desde luego, merecía ser contemplada desde un mirador que diera cuenta de su carácter novísimo, pero eso no se dio. La decisión tomada fue la de recurrir a figuras que ya se habían enunciado, para ubicar lo inédito en una zona conocida, más familiar y controlable que aquella en la que se presentaba. Además, tenía que ser descrita con palabras viejas que confirmaran, supuestamente, su carácter asiático.[31]

En cuanto a los antillanos se refiere, Colón insistirá en su carácter selvático, rústico y desnudo, reviviendo con ello la imagen del salvaje de los bosques europeos y clasificándolos como hospitalarios y hostiles, de suerte que pudiera definirse el trato que se les daría, a partir de su propio relato. Lo que resultó de ello, fue una descaracterización de las poblaciones; un proceso que se mantiene vigente.

También Vespucio (o un suplantador), y es posible corroborarlo mediante una lectura atenta de sus cartas-relación, mantuvo una actitud que no le permitió transcribir todo lo que observaba. El único análisis que realizó, lo hizo al tenor de las clásicas delimitaciones entre barbarie y civilización; del mismo modo se expresarían otros cronistas de Indias, algunos de ellos prolongando la imaginería medieval, y otros siguiendo los tonos propios del Renacimiento.

Con lo anterior, se verifica que la interpretación no puede evadir la realidad —sea considerándola demasiado borrosa como

[30] Véase Tzvetan Todorov, *La conquista de América: la cuestión del Otro*, México, Siglo xxi, 1987.

[31] Remito a la ya clásica obra de Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente* (1958), así como a un trabajo previo titulado *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* (1951).

para poder apreciarla o, de plano, borrándola— como tampoco es adecuado encuadrarla en marcos obtusos, mismos que son desbordados por una realidad de la que cada vez se obtienen mayores datos. En ambas posturas, tanto relativista como universalista, se piensa en totalidades inmarcesibles (lo disperso, tanto como lo aglutinado) y, en ese sentido, son también autoritarias. El acercamiento a los textos, entonces, se hará dubitativamente, es decir, preguntando, intentando comprender las motivaciones de los testigos de los primeros contactos con América, e interpretando, desde nuestro presente, los usos que siguen teniendo ciertas representaciones que se consideran concluyentes.

Al tenor de esas palabras, habrá que mantenernos vigilantes y avanzar con cautela, sobre todo en cuanto al contenido de los documentos que se examinarán, y atentos a la distinción que hizo Dilthey en cuanto al *explicar* y el *comprender* la experiencia histórica. Habrá que añadir que lo anterior no nos exime de buscar cuál es la estructura racional de la historia, de larga duración como diría Braudel, apoyada en imágenes o representaciones del hombre americano que respondían a determinados planes, y cuya interpretación no puede ser equívoca. La equivocidad por cuando hace que las culpas languidezcan y las deudas históricas se difuminen, colabora con su actitud escapista, a la permanencia de estigmas y estereotipos que marcaron aquellas imágenes, y robustecen prácticas excluyentes y discriminatorias. Por ello, lo que importa no es hacer un recuento de los hechos, una *historia historizante* como le llamó Lucien Febvre; más bien se trata de hacer hablar los hechos elegidos: "En realidad, la historia es elección. Arbitraria, no. Preconcebida, sí. [...] sin teoría previa, sin teoría preconcebida, no hay trabajo científico posible".[32] De

[32] Lucien Febvre, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 179.

hecho, sin cierto tipo de parcialidad, el pasado no nos interesaría en absoluto.[33]

Los criterios a partir de los cuales planteo las interrogantes que conducen esta investigación, revelan valores que están historizados y, como diría Agnes Heller, tampoco es posible disiparlos: "No se trata simplemente de las diversas reconstrucciones posibles del pasado, sino de cómo estas diferentes soluciones pueden aspirar a la cientificidad sin abandonar la valoración, siendo que esto es imposible".[34]

Es decir, se trataría de dejar brotar aquellos valores que Heller llama *verdaderos* porque son la unión de teoría y práctica; valores que son conscientes, abiertos a la revisión constante y a la reflexión metódica, y que no son discriminatorios de otros. Con lo que ella llama una *alta teoría* o postura que voluntariamente se filtra, se puede diseñar una estrategia de investigación que desde su inicio, admite nuestras ideas preconcebidas. Si esta *alta teoría* está compuesta por criterios valorativos, será preciso que nuestra mirada historiográfica no se establezca como discriminatoria de otras miradas. De esta forma, podríamos recopilar los datos pertinentes bajo ciertos principios que Heller llama *organizativos, explicativos* y *orientativos.*

Este estudio es sobre testimonios seleccionados y organizados en función de algo que se desea explicar, es decir, el protagonismo que tienen los testigos para la definición de un crimen, o sea, el canibalismo, y los efectos de su posicionamiento. Asimismo, habrá que explicar los motivos que llevaron a diferenciar a los nobles salvajes de aquellos descritos por Chanca como "carne que come carne". Este registro, que deshumaniza a los antropófagos y los somete al espacio de lo bestial, nos orientará para dar con una crítica a la filosofía del hombre que subyace en

[33] Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1993, p. 105.
[34] *Ibid.*, p. 97.

los inicios de la modernidad, ya que con los relatos testimoniales de quienes llegaron a América en los años tempranos se integró a la política indiana una concepción acerca de lo humano que resultaba insuficiente y excluyente.

Encuentro aquí un lugar para la analogía en razón de que, si bien es cierto que los testimonios escuchados serán organizados con un innegable impulso hacia la objetividad, la comprensión y explicación de los hechos históricos no implica de suyo ni la homogeneidad (sería paralizante), ni la multiplicidad de interpretaciones (lo que llevaría a agitarnos, pero sin movernos de lugar). La analogía nos permite captar lo compartido sin perder de vista las diferencias,[35] porque el mismo hecho histórico es multívoco. Por eso es imperativo que no se piense en la historia como la suma de hechos, sino la presentación de los hechos que tienen mayor significado para nosotros, pues son el pasado de nuestro presente. Ese pasado no cambia, pero sí lo hace nuestro presente. Resultaría en una posición mecanicista el considerar que todas nuestras interrogantes presentes encuentran una sola respuesta en el pasado; pensar así sería condenarnos a un destino.

Considerar a la historia como "texto" tiene por efecto una interpretación que conduce a varias verdades (o con pretensión de validez) permitiendo acercarse a la verdad del hecho histórico. Entre la intención del autor y la del lector, se va construyendo la intención del texto. ¿Cabe el error o se trata de una versión renovada del positivismo? Ciertamente es necesario encontrar el modo de profundizar y afinar la interpretación histórica, por lo que la prudencia deberá guiar al intérprete. Así, la hermenéutica analógica escapa a los excesos, ya que está

[35] Análogo es aquello que, según Aristóteles, puede compararse por su semejanza y cuando no se predica lo semejante idénticamente. Las diferencias son entonces lo principal y la unidad es sólo proporcional, con lo cual se admite un momento de unidad y otro de predominante diversidad.

entre lo intratextual y lo intertextual, evitando los extremos de una interpretación subjetivista del texto en la que predominan las metáforas, y la pretensión de objetividad pura por medio de homologías forzadas.[36]

Organizar el trabajo historiográfico quiere decir abarcar lo sincrónico, la totalidad, pero sin descartar lo diacrónico. Explicar significa "hacer entender", es decir, aprender a escuchar los testimonios históricos y organizarlos de manera que se pueda echar luz *(Erklären)* sobre el hecho social e interpretarlo *(Verstehen)*. Formular hipótesis es construir analogías que permitan ver las diferencias como lo principal, y la unidad sólo como proporcional; así podemos dar cuenta de las continuidades tanto como de las rupturas.

En cuanto a la analogía se refiere, Beuchot la define como:

> pro-porción, admisión de porciones conjuntadas o armonizadas, no desligadas ni caóticas. Es un respeto de proporciones, que son diferentes y divergentes, pero con unidad proporcional. La analogía es una tensión, distensión y protensión, casi dialéctica, entre lo particular y lo universal. Respeta lo particular y diferente, sin negar lo alcanzable de universalidad y semejanza.[37]

Es posible entonces, a partir de lo anterior y en consonancia con los planteamientos de Heller, formular analogías para aprender de la historia.[38] La analogía y el aprendizaje que logramos de la historia guardan una estrecha relación. Heller sugiere que forzar la analogía obstaculiza un buen aprendizaje, ya que dos hechos se ven como si hubieran ocurrido de igual modo.

[36] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 41 y 42.

[37] Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999, p. 195.

[38] Heller, *op. cit.*, pp. 166 y 167.

Tampoco conviene evitar buscar las similitudes, porque así no se pueden extraer las *lecciones* de la historia. Beuchot, en un esfuerzo por equilibrar equivocidad y univocidad, argumenta en favor de la multivocidad que puede ser comprendida mediante el uso de la analogía.[39]

Su tesis consiste en diferenciar entre la hermenéutica de corte positivista (heredera de lo griego, unívoca), la romántica (influenciada por lo hebreo, equívoca) y la analógica. La que descartaré es la positivista que sobre-aprehende, y me concentraré en la analógica pues, si bien la romántica tiene la ventaja del uso de metáforas —que son una de las varias formas de la analogía— el uso recurrente de éstas lleva a lo que Heller califica como sobreaprendizaje.

Contra esos absolutismos, Beuchot propone una hermenéutica analógica que no se ubica de manera equidistante entre lo unívoco y lo equívoco, sino que tiende al equivocismo porque en la interpretación predomina lo primariamente diverso y, secundariamente, lo idéntico. Al tenor de lo que perfiló Durand, esto es que la historia pone de manifiesto las variaciones diferenciales que constituyen la diacronía, y la antropología refiere a las constantes de sentido o sincronía,[40] vemos que la propuesta de Beuchot nos evita que una interpretación se imponga a las otras, permitiendo avanzar en el conocimiento porque también agrupa. El presente estudio, entonces, procura interpretar motivaciones y consecuencias de los testimonios etnográficos producidos en el contexto del llamado "descubrimiento" de América, para

[39] Mauricio Beuchot, "Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica", en Mariflor Aguilar [coord.], *Diálogos sobre filosofía contemporánea: modernidad, sujeto y hermenéutica*, México, UNAM, 1995.

[40] Referido por Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*, Barcelona, Herder, 2012, vol. 1, p. 122.

reflexionar sobre la idea de maldad u hostilidad, por medio de la cual fue construida la otredad hallada.

Comencemos, pues, desde el inicio, es decir desde el momento en que un individuo del que poco o casi nada se sabe, imaginó que era posible navegar la Mar Océana y alcanzar el borde asiático. Paradójicamente, ese sujeto no quiso afirmar lo que un amigo suyo sí hizo algunos años más tarde basándose en la experiencia, los cálculos y la observación: que los navegantes habían dado con un Nuevo Mundo. Esa constatación fue el origen de nuestro apelativo: americanos.

¿Quiénes eran esos americanos?, ¿cómo eran?, ¿en que podían ser diferentes y de qué manera igualarlos con los europeos? Si bien tenían una agenda no por completo científica, algunos de los compañeros de viaje de quien conocemos como Cristóbal Colón, tomaron apuntes de lo que iban viendo. Algunas notas fueron escritas como bitácoras y otras más ofrecían hartos detalles para abultar las cartas que dirigía a autoridades de diversa índole y rango. Después de todo, quienes zarparon rumbo a las Indias no eran por completo simples ladrones como suele pensarse; en todo caso, eran exploradores tratando de conquistar, de controlar aquello que les seducía, al tiempo que les repelía.

Las expediciones los llevaron a describir e interpretar una realidad que más pronto que tarde se convirtió en un escenario en el que fueron apareciendo personajes que vivían, se movían y morían, según un guión escrito sólo para satisfacer los deseos de quienes, aunque se quedaron en Europa, ansiaban su expansión. Un par de personajes de ficción, arropados de novedad tanto como de tradicionales fantasías, fueron dos salvajes: el bueno y el malo.

Sobre el buen salvaje, cuya imagen sigue explotándose hasta con fines de lucro, se ha dicho mucho. Pero respecto del mal salvaje, todavía queda mucho por decir porque no es una figura literaria unívoca, sino la equivocidad misma. Objeto de acusa-

ciones, pero al mismo tiempo acusador, el mal salvaje sirvió primero a Montaigne y luego a Shakespeare para mostrar que la maldad es cosa difícil de definir y que la crueldad podría ser una característica de lo civilizado pero viciado porque en su afán por progresar, no hace más que fracasar en sus relaciones con otros seres humanos, hiriéndolos e imaginando que así podrá resolver sus temores.

Lo que ofrezco en este libro es una relectura de los escritos de quienes exploraron esta región entre 1492 y 1512 para averiguar si es posible conectar la interpretación que se hizo en aquella época sobre lo humano o inhumano que había en América con la resolución de un misterio: ¿por qué dijeron lo que dijeron? Después de todo, como decía María Zambrano, la historia es siempre un caso criminal. Y como tal, hay que investigar sobre ese periodo de tiempo que, aun siendo de corta duración, generó ciertas imágenes, muchas de ellas concebidas en la antesala de la civilización moderna, y cuya caducidad parece no tener fecha anunciada.

En esta tesitura, enfocaré mi análisis en cuanto al vínculo entre el locus o lugar de enunciación de testimonios etnográficos con la concepción humanista o naturalista mediante las que fueron explicadas las experiencias que vivieron. Para ello, ubicaré la pertinencia de las metáforas utilizadas en los testimonios etnográficos y sus connotaciones naturalistas para distinguirlas de las analogías empleadas por el discurso humanista, a fin de dar cuenta del cambio en los significados. Asimismo, quiero contrastar los relatos etnográficos para dar cuenta del macro relato al que dieron origen. Por último, pero no menos importante, interpretaré el sentido asignado a la bondad o maldad y la relación con la arquitectura moderna del Poder a fin de comprobar que, si bien el sentido del relato depende del campo de visión, también lo es el hecho de que la memoria es movible, desplazable y, en este caso, permitirá una recolocación de los sujetos históricos.

Advierto al lector que mis indagaciones, aunque así lo parezca, se desplazan fuera del campo de los estudios que privilegian la metáfora, sólo haré uso de ella, si es necesario. Por el contrario, mi interés radica en establecer analogías que permitan buscar vínculos, pero privilegiando rupturas. Debido a la cercanía de estudios culturales que buscan dispositivos de dominación, explotación y subjetivación que operan en la historia, no dejaré de lado cierto glosario afín a ese acercamiento teórico, al tiempo que deseo evitar una contextualización singularizada en exceso y que no permite ver lo universal. En realidad, más que dispositivos que transmiten mensajes, me interesa observar si quienes dejaron su testimonio relativo al mayor de los descubrimientos —que nuestro orbe es uno— no sólo hablaron en el ámbito de lo estético, sino también de lo ético.

III. *Occultatum:* Colón y Pané. Donde se habla de cómo ocultar y qué extirpar

1. Del avistamiento al ocultamiento

La esfera armilar fue inventada por un sabio griego llamado Eratóstenes, natural de lo que hoy es Libia y bibliotecario en jefe en Alejandría, donde murió siendo octogenario. La estructura de dicha esfera también conocida como astrolabio elíptico está compuesta por diversos anillos. El instrumento continuó utilizándose hasta bien entrada la época que denominamos "moderna", y fue mejorado por el genial astrónomo Tycho Brahe, a fines del siglo xvi. Aquel danés (para entonces ya desnarigado) trabajó al lado de Johannes Kepler, quien a su vez consiguió elucidar —no sin hacer alguna que otra chapuza con números— uno de los secretos del universo que dejaría a las esferas armilares como piezas de museo: las órbitas que siguen los planetas no son circulares, sino elípticas. Con ello contribuía a los diversos descentramientos que se suscitaban alrededor de los años 1500, toda vez que lo que parecía retrógrado —el planeta Marte— era en realidad un efecto óptico. La musa Urania parecía inspirar a sus

adeptos a girar, dislocarse, para poder tener perspectivas novedosas.

Los cambios se dieron en diversas cartografías, y la humana, a raíz de 1492, no fue la excepción. A propósito de los cambios en los mapas celestes, políticos e incluso axiológicos, que se presentaron en aquella larga época —pues creo que el siglo XVI comenzó ocho años antes— hay uno que sufrió los efectos de una percepción maniatada a resabios medievales, pero con agenda renacentista y es sobre el que presento esta reflexión.

Me refiero al topetazo que dieron los europeos que viajaban rumbo al oeste y se encontraron con tierras que les plantearon punzantes preguntas, pero también les dieron oportunidad de responder a algunas, como las referidas a la cosmografía que estaba por cambiar radicalmente. Cristóbal Colón, por ejemplo, afirmaría lo que luego se iba a confirmar, aunque en parte: que nuestro planeta tiene al menos uno de sus polos achatados.

Si bien es cierto que no lo dijo tal cual, sí aseveró que la Tierra es piriforme, y el abultamiento redondo de la pera es el hemisferio conocido por Ptolomeo, mientras que el hemisferio descubierto por él es levemente alargado, con un promontorio parecido al pedúnculo de una pera cuya cima se asemeja al pezón de una teta de mujer. Estos datos los escribió en su *Diario*,[1] correspondiente al cuarto viaje (1502-1503). “Nuestro Señor hizo el paraíso terrenal, y en él puso el árbol de la vida, y dél sale una fuente de donde resultan en este mundo cuatro ríos principales: Ganges, Tigris, Éufrates y Nilo”, por lo tanto el paraíso es un

[1] Utilizaré la versión del *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, México, Espasa-Calpe, 1986, sin referir las páginas, sino sólo las fechas, entre paréntesis. El breve prólogo del argentino Ignacio B. Anzoátegui, por su tono reaccionario, no tiene desperdicio. Para muestra, baste lo siguiente: “Colón nació —Dios sabe dónde— para que España redimiera a un mundo irredento”.

lugar alto ubicado entre Oriente y Occidente, de modo que el pedúnculo de la pera sea el lugar que alberga al Edén, en las cercanías del golfo de Paria ahí donde se localiza el delta del Orinoco.

Así, unos 17 siglos después, parecía que lo descubierto por Eratóstenes sólo era parcialmente cierto y debía ser superado: la Tierra es, en efecto, curva, pero no tiene el tamaño que aquel sabio griego le calculaba y mucho menos el que le asignaba Ptolomeo,[2] porque la panorámica desbordaba el perímetro antes calculado. La exactitud era apenas una quimera y faltaba, además de teorías e instrumentos de medición más refinados, experimentar con la novedad antes de que la mentira pusiera en peligro la verdad.

No le faltó razón a López de Gómara al decir que la mayor cosa después de la creación del mundo "sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias" porque el viaje colombino, sin duda alguna, ensanchó el horizonte cosmográfico. Desde luego es importante que los historiadores sigan trabajando para completar el conocimiento que hasta ahora tenemos sobre las circunstancias que hicieron posible el primer viaje allende las Columnas de Hércules. Sobre los protagonistas de esa hazaña —porque ciertamente lo fue— quedan innumerables incógnitas por despejar.

[2] Eratóstenes consideraba que la circunferencia de la Tierra era de 30 mil kilómetros, mientras que para el greco-egipcio Ptolomeo era de 25 mil kilómetros y, al parecer, su *Geografía* fue seguida por Colón: "El mundo latino, de clara influencia romana en lo espiritual y científico, en aquellos años del viaje explorador, estaba volcado precisamente en el concepto erróneo de que la Tierra era más pequeña, y que la dimensión de los océanos tenía, por lógica disposición divina, una menor extensión dentro del planeta tierra creado para los hombres. Y al asunto, tenían que decirle amén todos los creyentes". Juan Eladio Palmis Sánchez, *Cuando las tres carabelas se dieron a la mar*, Madrid, Slovento, 2015, p. 286. De no haber corroborado los datos, los cartógrafos habrían tenido dificultades para meter a América en un planeta de circunferencia reducida.

De todas maneras, lo que aquí importa es establecer conexiones entre lo que ocurría en el Viejo Mundo y el modo en que América entró —forzadamente— a esa compleja red que se deshilaba, al tiempo que se tejían los ropajes de la modernidad.[3] Y fue el hijo de un cardador de lana, nacido en Génova —como lo asentó en su testamento—[4] quien daría el impulso necesario para redondear el orbe; o "casi", porque tiró demasiado de las mechas y abultó sobremanera la trama de su relato marinero.

El viaje de 1492 también amplificó la panorámica antropológica y llevó a la apertura hacia seres que ponían al revés los cálculos del Almirante y de los patrocinadores de la expedición. La interpretación de lo que observaba, a medida que navegaba por el Caribe, lo llevó a enfocar lo visto de manera que se ajustara a su perspectiva y a sus planes. De otro modo, muchas interrogantes quedaban sin respuesta y eso habría metido en serios problemas a Colón. Así que hizo lo más razonable: mintió. Lisa y llanamente, inventó respuestas a preguntas que habrían podido plantearse. Y no es que se haya sacado de la manga una ficción cualquiera, sino una con la capacidad de parecer cierta, de dar cuenta de lo objetivamente real.

[3] Vale la pena recordar que si hubo una industria significativa para pasar del medioevo al capitalismo, esa fue la textil, tanto por las técnicas que fueron desarrollándose, como por la red de intercambios comerciales a la que dio origen.

[4] Colón dejó escrita una orden a su hijo mayor Diego, cuando le otorgó escritura de la Institución de Mayorazgo: "[…] que tenga y sostenga siempre en la ciudad de Génova una persona de nuestro linage, que tenga allí casa, y mujer y le ordene renta con que se puede vivir honestamente, como persona tan llegada a nuestro linage, y haga pié y rrayz en la dicha ciudad, como natural della, porque podrá haver de la dicha ciudad ayuda, y fabor en lascosas del menester suyo, pues que della salí y en ella nací". En Cristóbal Colón, *Textos y documentos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Consuelo Varela [comp.], Madrid, Alianza, 1982, p. 198.

Pero la virtualidad o simulación no es ficción sin consecuencias, pues tiene por finalidad dar cierta consistencia a lo real que no puede aprehenderse de inmediato, sobre todo porque se carece de códigos o llaves que abran la puerta a la comprensión de esa realidad. La simulación de la realidad marca una de las interrogantes más importantes en el pensar latinoamericano y que habría que plantear, al menos, en dos vértices: ¿quiénes [dicen los otros que] somos [nosotros]?

Se conoce y se ha estudiado muy bien el planteamiento que defendió O'Gorman respecto de "la invención de América", es decir, del modo en que Europa dotó con su propio ser a un ente que concibió como distinto y ajeno. En apretadas palabras: puesto que Europa se otorga a sí misma la primacía ontológica, América no podía tener otro significado que el que se le concediera y, en el caso que nos ocupa, Europa decide darle a América un ser asiático, toda vez que el fin perseguido era la ruta hacia esa parte del mundo. Tal invención echa a andar otro proceso, el de encubrimiento, que será el resultado de la facultad que Europa se atribuye a sí misma para inventar el ser de otras sociedades.

Por esa asiaticidad que persigue Colón, Lucena Samoral denomina a la época en la que se centra esta investigación, como época *colombina*, pues en lo que le interesa detenerse no es la confusión entre los escenarios (Asia y las Antillas), sino en *cómo* se producen los hechos cardinales que se desarrollaron, es decir, "la razón y esencialidad de la conducta o mentalidad bajo la cual el acontecer tiene un signo —ese signo— especial que define al período".[5]

En dicha denominación, época *colombina* (desde la puesta en marcha de la empresa navegante en 1492 y hasta el colapso del

[5] Manuel Lucena Salmoral, "El siglo XVI como clave de la historia americana", en *El Descubrimiento y la fundación de los reinos ultramarinos a fines del siglo XVI*, Madrid, RIALP, 1982, t. VII, p. XXVII.

proyecto por Bobadilla en 1502), se agruparían tres cuestiones: "primero, al protagonista determinante de los hechos; segundo, quedaría bien expresado —implícitamente— el carácter de la época, por sus ideas, y, tercero, quedaría individualizado por el sistema político-económico establecido, al haber sido Colón quien lo concibió, hasta su enunciación en las capitulaciones".[6] Mención aparte será el periodo en que sobresalió Américo Vespucio porque, tanto él como Juan de la Cosa y Ojeda, aunque estuvieron bajo el mando del Almirante, optaron por derroteros más alejados, alargando las rutas abiertas por Colón y en ocasiones, para provecho de otros.[7]

Es durante esta señalada época que se conformará una panorámica totalizante, en la que domina la visualización de la otredad por parte del explorador que la describe y sin que haya posibilidad de un diálogo. La misma insonoridad abonará a la visión europeizante, compuesta y editada por el propio Colón,[8] en primer lugar, más o menos afianzada o contrastada por otros expedicionarios. Todo lo cual lleva a pensar en una mirada amañada, por el mismo sesgo epistemológico que determina la visión europea respecto de lo culturalmente ajeno. Esta deformación estética y social del Otro (y de la Otra) no tendrá otro fin más que apuntalar los planes de colonización, previamente estructurados y acompañados por representaciones firmemente ancladas

[6] *Ibid.*, p. XXVIII.

[7] El acceso a cartas náuticas fue controlado por la Corona española hasta 1527 y se ratificó la obligación de contar con el consentimiento real para navegar en 1576. De igual manera, se prohibió a los extranjeros ejercer el oficio de piloto. Véase *Recopilación de Leyes de Indias*, lib. IX, tít. XXIII, ley 14, *"Que los Pilotos y Maestros sean naturales de estos Reinos" —Castilla, Navarra y Aragón.* En http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/1834/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias.

[8] Me inspiro en Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 52.

en el imaginario de Colón, sus acompañantes y sus corresponsales. Así pues, podremos apreciar la sutil distinción entre *Orbis novum* y el "mundo otro" como gustan denominar algunos académicos al *Alter orbis.*

Tal vez debiéramos indagar en las motivaciones de lo que otros, no nosotros, han dicho que somos y el modo en que se ha presentado al [latino] americano como un ser deforme. Por ello, y porque es necesario identificar las metáforas que favorecieron la distorsión del Otro, a través del análisis interpretativo de los testimonios etnográficos presentados durante los primeros veinte años de la exploración europea de nuestro continente, buscaré el modo en que entran en juego con relación a la identidad y la ajenidad. Por ahora, lo que sigue es examinar el testimonio de Colón porque creo que es importante lo que el Almirante creyó haber descubierto, a saber: una ruta que llevaba más allá del clavo y la pimienta;[9] permitió redondear la Tierra no sólo en sentido cosmográfico, sino económico y antropológico. Así, varios textos de carácter incluso pedagógico quedaron a la sombra privilegiándose con ello la experiencia del "ojo marinero".[10]

De Cristóbal Colón, muy poco sabemos por no decir que nada. Por ejemplo, al día de hoy existen distintas hipótesis respecto de

[9] Se sabe que en el siglo XIII, el clavo costaba en Malaca cien veces menos que en los grandes mercados europeos, mientras que la pimienta costaba a los marselleses la mitad de lo que pagaban los ingleses. Con la conquista de las islas Canarias, preámbulo de la de América, el azúcar bajaría considerablemente de precio pues ahí se establecerían cultivos de caña. Véase Arranz, *op. cit.*, pp. 53, 84 y 85.

[10] Véase Pablo Emilio Pérez-Mallaina Bueno, "Los libros de náutica española del siglo XVI y su influencia en el descubrimiento y conquista de los océanos", en José Luis Peset [coord.], *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, vol. III, Madrid, CSIC, 1989, p. 477.

quién fue, de dónde provenía, cómo era su rostro y hasta cómo se llamaba en realidad. Contamos con fuentes de la época, tanto escritas como ilustradas, pero ninguna de ellas aporta información categórica con la cual generar información certera. Por tanto, no ofreceré más datos. Podría alegarse que resulta ingenuo creer en el testimonio de un individuo de quien no hay un solo retrato hecho en vida, y cuya firma es tan excéntrica como enigmática. Más descabellado por cuanto el *Diario* salido de la pluma de Colón —como muchos otros documentos— se encuentra extraviado y los documentos con los que contamos son a veces transcripciones hechas por personajes que habrán caído en la tentación de poner su "granito de arena" a las copias que elaboraban. No obstante, lo relevante es qué se dice en ellas y cuáles serían los motivos que llevaron a escribir sobre tal o cual evento.

Su *Diario de a bordo,* por ejemplo, incluso habiendo sido intervenido es de enorme valía; como decía Sánchez MacGrégor es más que un simple cuaderno de bitácora, inaugura el diario como género histórico-documental.[11]

La versión que nos ha llegado no es la original y quién sabe dónde andará el manuscrito del Almirante. Por fortuna, fue transcrito por el padre Las Casas que, sin duda no habrá tenido problema en repasar la letra manuscrita de un hombre que escribía, según el hijo que tuvo con doña Beatriz Enríquez de Arana: "con tal carácter de letra, que con sólo aquello podría ganarse el pan".[12] Tengamos presente, desde luego, que al fraile dominico y al Almirante los separan más de medio siglo.

[11] Joaquín Sánchez MacGrégor, *Colón y Las Casas. Poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana,* México, UNAM, 1991, p. 47.

[12] Hernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón escrito por su hijo,* México, FCE, 1947, p. 34.

A esta transcripción de la bitácora de sus navegaciones, le añadió fray Bartolomé 144 apostillas,[13] que no son muchas comparadas con los 898 comentarios que hiciera Colón al *Imago Mundi* (1410) del cardenal Pierre d'Ailly.[14] Eso sí: las anotaciones de fray Bartolomé, como lo sugiere Ruhstaller, fortalecen la confianza de que se trata de una transcripción fidedigna, porque claramente se distingue al sujeto que se posiciona, enuncia e interviene, y que se distancia del autor del *Diario de a bordo.* Así, nos encontramos ante un doble testimonio: el del Almirante que quiere dejar constancia de los hechos que con ocasión de su viaje se suscitan, y el del dominico que desea certificar este testimonio, no sin subrayar que algunos elementos son reprobables o de plano equivocados.[15] Tomando en cuenta lo anterior, transcribiré algunas líneas del *Diario,* aunque con un fin distinto del de fray Bartolomé porque en su caso la intención fue denunciar la injusticia de la guerra contra los indios. Además partiré de la hipótesis de que más que equivocarse, el Almirante deliberadamente simuló la realidad y no porque se encontrara en una posición de atrasado en el tiempo; antes bien, fue calculador en cuanto a las estrategias para conseguir los objetivos "civilizatorios" (libre mercado y prédica religiosa) de su empresa. Considero que, en el caso de Colón, la imagen proyectada es más interesante que el proyector. A menos, claro está, que tal dispositivo se dañe. Veamos cuáles fueron los motivos.

En su *Diario,* el Almirante refirió imágenes que eran producto de una alteración de lo que vio y escuchó: presentó un dis-

[13] Véase Stephan Ruhstaller, "Bartolomé de Las Casas y su copia del 'Diario de a bordo' de Colón. Tipología de las apostillas". En http://cvc.cervantes.es/literatura/cauce/pdf/cauce14-15/cauce14-15_34.pdf.

[14] Según http://www.icolombina.es/colombina/index.htm.

[15] Caso distinto será la carta de Guillermo Coma, que revisaremos más adelante, y cuya transcripción por la pluma de un profesor de filosofía de la época está hinchada de alegorías renacentistas.

curso testimonial que según él agradaría a los Reyes —y otros patrocinadores— y que los convencería de haber dado empuje a una empresa que, aunque la historia probaría que era renacentista, daba continuidad a fantasías medievales. Eso me lleva a pensar que debemos distinguir entre visibilizar y visualizar. Lo segundo fue lo que hizo Colón; dando por sentada esa aseveración, podríamos hablar de una *epistemología visualizante*, es decir, de las razones por las cuales determinado saber, y no otro, fue generado por una mirada o perspectiva particular. Impronta que desde luego también se heredará a ciertas teorías y prácticas de la antropología, fundamentalmente la indigenista, que no hizo visible una realidad, sino que la visualizó como proyecto del sueño de la patria mestiza.

Esta forma de mirar, tanto la colombina como la indigenista, lleva a excluir de la realidad a los otros, haciéndolos de lado en razón de una condición disímil a la humana. El único modo de volver a formar parte de la realidad, es decir, de no ser sólo el producto de la imaginación del observador, es dejarse poseer por él, cuyo único propósito sería salvar a quien está al margen. En la acción salvífica, por tanto, el observador también habla y como locutor hace partícipe al condenado de las instrucciones para salir de su desgracia. Quien fuera avistado, entonces, debe convertirse en dócil auditorio para poder ser salvado. Aquí es donde se encuentran, apretadamente, las justificaciones que se darían para predicar la fe incluso de manera impositiva, y para incorporar nuevas formas e instrumentos de producción.

Lo que hace el observador y de lo que toma apuntes, no es, en sentido propio, "etnografía". Coincido con Barriendos (porque ya la definió con claridad Malinowski) en que los relatos testimoniales de Colón —y los demás— fueron protoetnográficos. También resulta útil el modo en que categoriza, desde Aníbal Quijano, la mirada de viajeros-conquistadores, a la que ubica en términos de la colonialidad del ver, es decir,

como miradas o visualidades eurocentradas,[16] constitutivas de la modernidad.[17]

Su tesis es que los imaginarios transculturales en torno al canibalismo en el *Nuevo Mundo* (que deliberadamente escribe en itálicas para subrayar el eurocentrismo que subyace en el apelativo) a partir "del uso de la retórica medieval, la iconografía imperial y las alegorías teológico-militares no sólo no han desaparecido sino que parecen convivir de manera sosegada con el discurso de la equidad cultural poscolonial".[18]

Desde su primer viaje, capitaneando a navegantes de pésimo comportamiento y chusma de presidios,[19] el Almirante había recurrido a la simulación, si no es que a la mentira, por mucho que la realidad le estallara ante la mirada, y la retorció con la misma fuerza con la que la artritis le arqueaba las coyunturas.[20] Así

[16] Joaquín Barriendos, "La colonialidad del ver: visualidad, capitalismo y racismo epistemológico", en Varios autores, *Desenganches: visualidades y sonoridades otras*, Quito, La Tronkal, 2010, nota 9, p. 135. En https://juancarloslemusstave.files.wordpress.com/2016/01/desenganche-visualidades-y-sonoridades-otras.pdf, pp. 133 y 134.

[17] *Ibid.*, p. 135.

[18] *Ibid.*, p. 134.

[19] Si bien se alistaron algunos reos, se sabe que de los 87 tripulantes identificados, 22 eran marineros y 16 trabajaron como grumetes; de 30 se conoce su oficio anterior (sastres, reposteros, labradores, empleadillos) y de 19 no se sabe nada. Véase Gustavo Vargas Martínez, "500 años del descubrimiento de América. Quiénes fueron los primeros tripulantes", en *Revista Credencial Historia*, núm. 20, Bogotá, agosto de 1991. Recordemos que 39 tripulantes se quedaron en el Caribe y que cuando Colón volvió por ellos en su segundo viaje, encontró que el asentamiento había sido incendiado.

[20] Al parecer, Colón padecía de artritis reactiva o síndrome de Reiter, de transmisión sexual. Véase Gerald Weissmann, "They All Laughed at Christopher Columbus", en *Hospital Practice*, vol. 21, núm. 1, 1986, pp. 29-41. Citado por William D. Phillips y Carla Rahn Phillips, *The Worlds of Christopher Columbus*, Cambridge University Press, 1992, p. 200. Los autores afirman que

como Colón reparó en el fenómeno de la declinación magnética,[21] así parece que no se percató de la "declinación cosmológica" en la que necesaria y no espontáneamente estaba cayendo.

Como ejemplo de la falsedad de su testimonio respecto al oro, el Almirante escribió a los Reyes, en memorial llevado por Alfonso de Torres en 1494, que en su segunda exploración "se ha descubierto tantos ríos tan poblados de oro, que cualquier de los que lo vieron é cogieron solamente con las manos por muestra, vinieron tan alegres, y dicen tantas cosas de la abundancia dello, que yo no tengo empacho en las decir y escribir á sus Altezas".[22]

¿No vale la pena, para des-Colón-izarnos, una interpretación de ese primer capítulo del compendio de atrocidades cometidas durante siglos? *Auri sacra fames* que llevó a una abominable, impúdica, indecente construcción de una realidad, cuya existencia era sólo virtual y nutrida de una imaginería antiquísima. Esta "hambre de los metales" como le llama Barriendos, lo lleva —igual que a mí— a:

> establecer primero una clara correlación entre los siguientes elementos: el origen eurocéntrico del saber etnográfico, el peso de las retóricas cartográficas imperiales en el proceso de consolidación de las jerarquías etno-raciales, y el racismo epistemológico en tanto

---

los síntomas coinciden con lo que describió el doctor Chanca, médico de a bordo del segundo viaje de Colón.

[21] Se denomina declinación magnética a la no coincidencia entre los polos geográfico y magnético.

[22] El "Memorial que para los Reyes Católicos dió el Almirante D. Cristóbal Colón, en la ciudad Isabela, á, 30 de enero de 1494 á Antonio de Torres, sobre el suceso de su segundo viaje á, las Indias; y al final de cada capitulo la respuesta de sus Altezas", en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, comp. y edición de Martín Fernández de Navarrete, Madrid, Imprenta de la Viuda de Hernando y Cía., 1892, p. 206. En http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relaciones-y-cartas-de-cristobal-colon--0/html/010bc306-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html.

que elemento constitutivo de la formación y las metamorfosis del sistema capitalista moderno/colonial.[23]

En otro trabajo he ofrecido datos que consideré relevantes para entender el contexto en que vivió el proclamado Almirante de la Mar Océana, y si bien me referiré en algunas ocasiones a la imagen del buen salvaje, tan mimada por el mundo occidental, no es mi intención repetir lo ya expuesto.[24] Me llama la atención, en contrapartida, centrarme en la imagen del mal salvaje, en su hechura más que en comprobar si existió o es producto onírico.

Lo anterior nos obliga a poner atención en lo que se dijo, y no tanto en la veracidad de las afirmaciones, para interconectar, como propone Barriendos, la territorialización del canibalismo y el paradigma tutelar que legitimó la esclavización del indio,[25] toda vez que:

> La retórica cartográfico-imperial y la colonialidad del ver permitieron por lo tanto que el peso simbólico del canibalismo (atribuido a algunos de los habitantes caribes de las Antillas menores) se proyectara metonímicamente sobre el grueso de la cartografía del *Nuevo Mundo*, de tal manera que ella sirviera para justificar, allá donde fuera necesario, las expediciones esclavistas en *Tierra Firme*.[26]

No hace falta, y es una característica propia de los textos decoloniales y poscoloniales, usar un lenguaje repleto de academicismos para descubrir los motivos que llevaron a la equi-

[23] Barriendos, *op. cit.*, p. 137. El origen eurocéntrico de la etnografía ya lo había apuntado Lévi-Strauss en "Las tres fuentes de la reflexión etnológica".

[24] Véase Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal*, México, CIALC-UNAM, 2009. En esta segunda edición amplié la información y el aparato crítico que había empleado previamente, aunque no modifiqué el estilo.

[25] Barriendos, *op. cit.*, p. 139.

[26] *Ibid.*, pp. 140 y 141.

vocidad o metonimia, en especial si reparamos que el proyecto colombino no incluía la esclavización sino la servidumbre —negocio porque no requiere gran inversión— y por eso a Colón le convenía desechar, de buenas a primeras, toda suspicacia respecto de lo que se había encontrado para no espantar a quienes patrocinaron su primer viaje exploratorio.[27]

Era mucho más adecuado promover la figura del buen salvaje, que ahuyentar a futuros inversionistas. En cierto sentido, su ficción —engalanada por la pluma de Las Casas— era sólo eso; una falsificación o simulación de la realidad, para impactar a sus lectores y asegurar la continuidad de "su" empresa:

> Abrumado por lo que sus ojos contemplan, Colón prefiere verlo o reenfocarlo con los ojos de su imaginación y su cultura; cuando una realidad no puede ser comprendida racionalmente, la adapta y la deforma hasta que se parezca a algo familiar, y este proceso lo pone más cerca de la literatura que de la historia: la realidad es un estímulo que despierta (o hipnotiza) los sentidos, el recuerdo y la fantasía.[28]

Lo que sí se sabe es que a Colón no le interesaban las guerras, sino los negocios. Y esos asuntos, los trataría con el Gran Khan, ante el cual presentaría las cartas credenciales que los Reyes habían expedido a su favor.[29] El Almirante ya comenzaba, desde

[27] Se sabe que el financiamiento del proyecto de Colón provino de círculos privados. Fray Bartolomé de Las Casas afirma que toda la expedición costó tan sólo dos millones de maravedís. Véase Yákov Svet, *Cristóbal Colón*, Moscú, Progreso, 1987, p. 135; y Consuelo Varela, *Colón y los florentinos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 50.

[28] José Miguel Oviedo, *Historia de la literatura hispanoamericana. I. De los orígenes a la Emancipación*, Madrid, Alianza, 2003, p. 84.

[29] Expedidas el mismo día que se ratificó su título de Almirante. Fernando e Isabel se desdijeron después, tal vez al notar el desacierto que significaba darle autoridad a un extranjero, en momentos en que se expulsaban moros

1492, a fabular, a "inventar" un escenario asiático y colocarse, colgándose de esa invención, a la altura de Marco Polo. Incluso cuando sus anfitriones le señalan que otras islas están pobladas por caníbales, Colón entendió que le hablaban de los soldados del Gran Khan: "Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y ternán navíos y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido"; es lo que puede leerse en la bitácora del 11 de diciembre de 1492.

Ya desde la primera descripción, el Almirante refiere que le han dicho que estos indios son muy feroces y poco amables, de largos cabellos y de fisonomía canina: "Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían a los hombres y que tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura". (*Diario*, 4.XI.1492). Asimismo, cuando se acerca a una isla, que los indios que lleva consigo le dicen se llama *Bohío*, Colón escucha terribles referencias sobre sus pobladores: "y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo"; los indios, atemorizados, "diz que no podrían hablar porque los comían y que son gente muy armada. El Almirante dice que bien cree que había algo de ello, mas que, pues eran armados, serían gente de razón y que porque no volvían dirían que los comían".

El párrafo termina con una sorprendente frase: "Lo mismo creían de los cristianos y del Almirante al principio que algunos los vieron" (*Diario*, 23.XI.1492). Días después, vuelve a expresar Colón su incredulidad respecto de la existencia de antropófagos, incluso cuando le muestran a unos amputados: "Mostráronles

---

y judíos del territorio, se concentraba el poder político y se mantenían con un ojo vigilante los movimientos de la Iglesia y de los antiguos señoríos que habían sido controlados a través de la Santa Hermandad y, más tarde, el Regio Patronato.

dos hombres que les faltaba algunos pedazos de carne de su cuerpo e hiciéronles creer que los caníbales los habían comido a bocados; el Almirante no lo creyó". (*Diario*, 17.XII.1492).

También descreído se muestra Colón en su carta al tesorero de sus majestades, en la cual le dice:

> Así es que no observé monstruos ni llegó á mi noticia que los hubiese, exceptuando la isla llamada Caris, que es la segunda según se va desde la Española á la India, y la que habitan personas que son consideradas por sus circunvecinas como las más feroces; éstas se alimentan de carne humana.[30]

En ningún momento cede el Almirante a los rumores, antes bien se cuida de darlos por ciertos y se blinda con el escepticismo que es tan propio de la ciencia. O tal vez se escudaba en su propia necedad, para tener la última palabra.

En la carta a Luis de Santángel,[31] escrita el 15 de febrero de 1493 y dirigida al contador mayor de la Corona de Castilla, Colón se vuelca en una descripción de la naturaleza de las islas encontradas, y se manifiesta maravillado incluso del talante pacífico de los indios: "son muy temerosos á maravilla" y de noble proceder pues: "Ellos de cosa que tengan pidiéndosela jamás dicen de no; antes convidan á la persona con ello y muestran tanto amor que darían los corazones". Sin apego a nada, esos indios que ve el Almirante no están comprometidos con nada, están deshistorizados. Obligarlos a sujetarse, es decir, conquistarlos y luego colonizarlos, hacerlos suyos, era una práctica que igualaba

[30] "Carta del Almirante al Sr. Rafael Sánchez, Tesorero de los Serenísimos Monarcas", del 4 de marzo de 1493, en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón…*, p. 200. La carta la firma Colón en calidad de Almirante de la Armada del Océano, lo que no es un dato menor.

[31] "Carta del Almirante D. Cristóbal Colón a D. Luis de Santángel, escribano de Ración de los señores Reyes Católicos, describiéndole su primer viaje y las islas que había descubierto", en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón…*, p. 187.

a los indios con las bestias. Revisemos lo establecido por la Real Academia de la Lengua Española para conocer el significado de "conquistar":

> Del lat. conquisitāre, de conquisītum 'ganado'.
> 1. tr. Ganar, mediante operación de guerra, un territorio, población, posición, etc.
> 2. tr. Ganar, conseguir algo, generalmente con esfuerzo, habilidad o venciendo algunas dificultades. Conquistar una posición social elevada.
> 3. tr. Dicho de una persona: Ganar la voluntad de otra, o traerla a su partido.
> 4. tr. Lograr el amor de alguien, cautivar su ánimo.

En la panorámica colombina subsisten, entonces, dos figuras: la del desnudo y la del armado. Sobre el primero, Colón no dirá más que palabras entusiastas; los indios son "gente bien dispuesta y de fermosa estatura", y "andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren", y eso es una ventaja para quien desea arroparlos con vestimentas europeas, y habituarlos a un programa cultural ajeno a ellos. En eso puede verse, con toda claridad, el proyecto colombino: la colonización.

Desde luego, no hay cuerpos propiamente desnudos, y para sustentarlo vale la pena acudir a Marc Augé, para quien el cuerpo humano, que siempre lleva marcas y accesorios, habla de sí mismo y de los otros, o se calla y entonces simboliza. Él es superficie de inscripción, emisor, portador y productor de signos; contribuye a codificar, materialmente, la memoria social; constituye la superficie sobre la cual los hombres inscriben y marcan: "El cuerpo es sólo aquello que los hombres le hacen significar"; es, en todas las culturas, vehículo de representación, signo y significante.[32]

[32] Marc Augé, "Corps marqué, corps masqué", en Hainard, J. y Kaehr, R. [eds.], *Le corps en jeu*, Neuchâtel, Musée d'Éthnographie, 1983, pp. 79 y 84.

Más que cualquiera de sus afirmaciones referidas a la desnudez y mansedumbre de los indios, tal vez la que sigue resulte ser la más adecuada para entender lo que representaba en el imaginario colombino, a saber, la carencia de civilidad:

> Ellos no tienen armas, y todos son desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres (*Diario*, 16.XII.1492).

Frente a los otros, los indios provistos de armas, la actitud cambiará: al armado para la guerra, debido a su hostilidad, habrá que domarlo. Porque ¿qué contienen estas tierras si no es lo más excelso o lo más podrido de nuestra especie? Esa pregunta fue, al menos durante varios siglos, la que separó a quienes vieron en el americano un amigo o un enemigo.

Adicionalmente, la dicotomía entre el buen salvaje y el malo, se inscribe en un momento de transición hacia la construcción del hombre moderno que sustentará "la catedral del saber moderno".[33] Desde esta perspectiva, el descubrimiento que restaba por hacer —además del referido a rutas para el intercambio— era el relativo a las semejanzas entre los contactados, es decir los indios buenos, con sus "descubridores". Castro Orellana, en su estudio sobre el análisis que hace Foucault en cuanto al paso del sujeto a la subjetivación, nos aporta una explicación en términos de la importancia de la empresa colombina, sobre la actitud del Almirante frente al Salvaje, porque sin duda esclarece lo que estaba pasando en ese momento:

[33] Rodrigo Castro Orellana, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena,* Santiago, LOM, 2008, p. 51.

> En tal sentido, la historia de esta singular invención puede remontarse a fines del siglo XVI, en donde opera un desplazamiento decisivo que marcará una ruptura entre la episteme renacentista, y la episteme clásica: el giro, desde un saber sustentado en la semejanza a uno cuya determinación viene dada por *la representación.*[34]

Aunque más adelante me enfocaré en la persona de Vespucio, viene bien traerlo a colación por lo que señaló en la relación de su primer viaje de 1497: "todos los que veíamos que andaban desnudos parecía también que estaban en gran manera asombrados de vernos, sin duda (a lo que yo entiendo) por vernos vestidos y de semblantes distintos de los suyos".[35] Debido al interés científico que lo guiaba, podemos decir que si la perspectiva de Colón nos remite a la Edad Dorada y no en balde Moro ubicará su *Utopía* en América; la de Vespucio, por otro lado, ya está situada en el vestíbulo de la modernidad.

Una apreciación distinta del Almirante es la que defendió Giambattista Vico (1668-1744), para quien Colón fue un hombre excepcional, incluso un héroe:

> Colón figura en el discurso viquiano en calidad de "innovador" científico. Encarna el espíritu de la novedad. Según una mitografía bastante difundida (y que se encuentra fácilmente, por ejemplo, en el *Adone* [X, 42-45] de Marino), el navegante genovés viene asociado a otro gran explorador del espacio e innovador de la ciencia moderna: Galileo. Se unen en la canonización de la modernidad como representantes de un saber audazmente abierto a lo nuevo y, más generalmente, como ejemplos de una vida heroica posible en la racionalidad de los tiempos modernos.[36]

[34] *Ibid.*, p. 51. Las cursivas son del autor.

[35] Martín Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 25.

[36] Giuseppe Mazzotta, "La ciencia nueva. Etnografía del Nuevo Mundo y escolástica", en *Cuadernos sobre Vico*, núms. 13-14, Sevilla, 2001-2002, pp.

¿Qué quería decir Vico cuando describía a Colón como a un héroe? Fundamentalmente que, frente a la razón de los modernos, el Almirante optaba por la imaginación. Eso le venía bien a Vico para afirmar la importancia de su propuesta de una razón inclusiva, en el marco de sus concepciones humanistas. Pero el caso es que Colón ya sabía cuál era su destino: Asia. Sabe en qué puerto atracará, los vientos alisios que empujarán sus naves, ya vislumbró el éxito de su viaje coronado por y para la expansión de Occidente más allá de la ciudad más occidental: Cádiz.

Si bien imagina, o sea "inventa", alega que por contar con el apoyo de la Providencia:

> Ya dise que para la hesecuçión de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática ni mapamundos; llanamente se cumplió lo que diso Isaías [...]. Acuérdense Vuestras Altezas de los Hevangelios y de tantas promesas que Nuestro Redentor nos fiso y cuán esprimentado está todo.[37]

En el Almirante se empalman dos épocas: animado por un espíritu medieval quiere conseguir quién financie la recuperación del Santo Sepulcro antes del fin de los tiempos,[38] pero tam-

---

287-294, p. 287. "La referencia textual a Colón y a sus descubrimientos, que se encuentra en *De mente heroica* (en un contexto en el cual se enumeran los innovadores y experimentadores de lo nuevo como, justamente, Galileo, junto a Grocio y Descartes), queda, sin embargo, en los límites de una genérica ejemplificación de las innovaciones epocales en las ciencias, pero no parece ser ulteriormente desarrollado". *Loc. cit.*

[37] Prólogo al *Libro de las Profecías.* Es el único libro de Colón que se sabe es escrito de su puño y letra. Se conserva en la Biblioteca Colombina de Sevilla. La edición consultada es la publicada en Madrid, por Alianza Editorial y la Universidad de Sevilla, en 1991, p. 15. En el mismo texto, agradece las bondades que le fueron conferidas para la navegación: geometría, aritmética, dibujo y astrología, a pesar de su condición de lego marinero.

[38] Evento que ocurriría en 155 años, según los cálculos que establece en el *Libro de las Profecías.*

bién lo encandilan las riquezas que traería consigo la ruta que él abrió. Encrucijada que pareció resolver a través de la toponimia que lo coloca como héroe, ya desconectado del oficio de su padre y sin mayores lealtades con el pasado: proyectado hacia un futuro abierto y con los inmensos poderes que se le habían concedido en las *Capitulaciones santafesinas*, plataforma contractual para su promoción.[39]

En sentido similar se expresaría Alejandro de Humboldt (1769-1859), otro gran viajero, al referirse al Almirante al que no ubica en los tiempos modernos, sino en los medievales:

> Extraña mezcla de ideas y de sentimientos en un hombre superior, dotado de clara inteligencia y de invencible valor en la adversidad; imbuido en la teología escolástica, y, sin embargo, muy apto para el manejo de los negocios: de una imaginación ardiente y hasta desordenada, que impensadamente se eleva, del lenguaje sencillo e ingenio del marino a las más felices inspiraciones poéticas, reflejando en él, por decirlo así, cuanto la Edad Media produce de raro y sublime a la vez.[40]

[39] En las capitulaciones santafesinas se le concedió el título de Almirante, vitalicio, hereditario y perpetuo; los títulos de virrey y gobernador de las tierras que descubriera, el décimo de las riquezas o mercancías obtenidas dentro de los límites del Almirantazgo; invertir en la octava parte en la armazón de navíos y recibir otra octava de las ganancias. En Morales Padrón, *op. cit.*, pp. 82 y 83. Más adelante, para precisar lo referido al papel que Colón podría desempeñar como inversionista y gobernador, el historiador español señala: "Colón va a partir rumbo a la India gangética para establecer unas relaciones comerciales, nunca una autoridad. Se buscan únicamente tratos y fines comerciales y amistosos; pero puede suceder que en las Mares Océanas haya islas y tierras firmes desconocidas, o por lo menos no sometidas, en cuyo caso habrá que tomar posesión de ellas. Tal vez Colón —afirmaron luego los cronistas del siglo XVI— tenía noticias de ellas". *Ibid.*, p. 85.

[40] Alejandro de Humboldt, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, Madrid, Monte Ávila, 1992, pp. 46-47.

2. La estirpe arrancada

El desplazamiento de una a otra época no sólo requirió del ajuste de relojes; también trajo consigo un cambio de piel o un nuevo recubrimiento. Al buen salvaje se le proveerá de nuevos accesorios que cubran su desnudez, mientras que al hostil se le amansará; todo lo cual irá sentando las bases del régimen colonial, aparejándose con uno necesariamente discursivo, saturado de imágenes. El imaginario, que apoyará las prácticas discursivas y con ello permanecerá o se transformará, debe ser entonces materia de reflexión, así sea brevemente.[41]

Como hemos visto, imaginar es inventar. Y los inventarios son catálogos de seres o cosas que se acomodan después de haber sido descritos y compilados. El listado de ítems, por supuesto, es imaginario, inventado. Por eso decía Castoriadis que el imaginario puede operar como una suerte de *a priori* histórico, un principio de acción que se aplica en las prácticas sociales. Así, el imaginario es un conjunto discursivo de imágenes de la realidad.[42] Por lo anterior, Colón no puede más que referirse a significaciones que él y sus receptores entienden y comparten (lo que Castoriadis llamó el *magma* de significaciones): la villanía simbolizada en el Caníbal, por supuesto, comparte significaciones con otras alegorías de ella. El concepto del imaginario, dice Sonia Arribas, podría significar dos cosas diferentes:

[41] Remito al estudio preliminar del libro que resultó de una investigación paralela a ésta, y cuyo título es "Excentricidad y ficción en la hechura del enemigo", en coautoría con Rossana Cassigoli, *De villanos, enemigos y abominaciones en la imaginería moderna*, México, UNAM, 2018, pp. 9-20.

[42] Véase Cornelius Castoriadis, "La institución imaginaria de la sociedad", en Eduardo Colombo [coord.], *El imaginario social*, Montevideo/Buenos Aires, Norden-Comunidad/Altamira, 1993, p. 29.

por un lado, como elemento constitutivo del lenguaje, expresaría la capacidad del lenguaje y de las prácticas discursivas para ser recreadas. Por otra parte —y ésta sería su dimensión social descriptiva— tendríamos el hecho de que los significados sociales están siempre y necesariamente interrelacionados con las significaciones predominantes en la sociedad, el hecho de que los significados nunca estén aislados en juegos lingüísticos, sino conectados en la constitución de lo social. Lo imaginario expresaría así la no unívoca y multidimensional orientación política, económica, religiosa, etc., de la que todos los significados, en cuanto sociales, participan, tanto cuando la seguimos consciente o inconscientemente, como cuando nos oponemos a ella deliberadamente.[43]

Se complementa lo anterior con Chartier:

Las representaciones no son simples imágenes, verídicas o engañosas, de una realidad que les sería externa. Poseen una energía propia que persuade de que el mundo o el pasado es, en efecto, lo que dicen que es [...] producen las brechas que fracturan a las sociedades y las incorporan en los individuos.[44]

En el caso del discurso colombino, que más que palabra es imagen o imagen empalabrada, ciertamente prevalecieron representaciones muy antiguas y otras que venían de sus propias lecturas, de Marco Polo, por ejemplo. Sin duda, el hecho de leer mapas debió afinar un talento para pensar con imágenes. Es decir, que el discurso que pone en práctica, es fundamentalmente visual. Así, imagen y discurso se entrelazan en Colón y él mismo parece ser tanto receptáculo de determinaciones que le vienen

[43] Sonia Arribas, "Cornelius Castoriadis y el imaginario político", en *Foro Interno*, 2008, p. 121. En https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/viewFile/FOIN0808110105A/7870.

[44] Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, Madrid, Gedisa, 2007, p. 73.

de fuera, como también el emisor de mensajes que, lo sabe, resultan necesarios en ese momento. Así, Colón no es productor de imágenes, sino que funciona como dispositivo reproductor. No obstante, añade datos a las imágenes o representaciones de una alteridad asimilable, y también de la extirpable, datos que le proporcionará, a su vez, fray Ramón Pané.

Como vimos, los salvajes que capta Colón son buenos servidores y bien formados, de buen ingenio y fáciles de catequizar.[45] Esta construcción, con todo, viene a modificarse al momento de toparse el Almirante con salvajes que no son siempre "buenos" como los taínos;[46] y que llevarán a Pané a enlistar toda suerte de características demoníacas que poco después permitirán la guerra tenida para intervenir en favor de los buenos salvajes, incluso si se prefiere la servidumbre a la guerra, y el asentamiento al desplazamiento.

Sobre la descripción que hiciera este fraile de las costumbres taínas, hay que detenerse. La *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, atenta y fronética, que por momentos resulta incluso objetiva porque no enjuicia, es un reporte etnográfico que el propio Almirante le habría solicitado.[47] La terminó en 1498 y fue publicada en 1500. Se encuentra en el capítulo LXII de la *Historia del Almirante* que escribió Hernando Colón. Dicha *Relación* es, sin duda, fundacional de la antropología americana, no sólo

[45] José Juan Arrom, *Imaginación del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, p. 23.

[46] Arrom señala que el calificativo se lo dieron a sí mismos los taínos, toda vez que el término está formado por la base *taü* "bueno, noble" y el sufijo —*no*, signo del plural masculino. *Ibid.*, p. 24.

[47] La *Relación acerca de las antigüedades de los indios* fue utilizada por, al menos, tres personas como soporte de sus estudios: Hernando Colón para su *Historia del Almirante don Cristóbal Colón*; Pedro Mártir de Anglería para sus *Décadas del Nuevo Mundo*; y fray Bartolomé de Las Casas para su *Apologética historia de las Indias*, en la que afirma que el Almirante le solicitó la investigación. El original se perdió.

por haber sabido guardar cierta distancia, incluso una perspectiva *etic*, sino por tratarse de un estudio tendiente a promover un cambio cultural, o sea, un trabajo de antropología aplicada.

Antes de esa *Relación*, Colón estimaba que los indios no son idólatras y eso lo deja escrito en una carta al tesorero de la Corona, fechada el 4 marzo de 1493, en la que se expresa así:

> No conocen la idolatría, antes bien creen con toda firmeza que toda fuerza, todo poder y todos los bienes existen en el cielo, y que yo he bajado de tan alta mansión con mis naves y marineros, habiéndome recibido en sus playas bajo este concepto, luego que habían desechado su temor.[48]

La labor etnográfica de Pané se desarrolló en diversas regiones de La Española, y, ahí el jerónimo se percató que el mundo mítico de los taínos era vasto. No obstante su interés por captar y él sí, definitivamente, dispuesto a escuchar, no dudó en afirmar el clásico axioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Por supuesto, eso significaba, desde la óptica del "pobre ermitaño" (que es como él mismo se identifica) acabar con la idolatría y otras prácticas detestables como la antropofagia.

El objetivo de Pané, lo afirma Marguerite Cattan, era acabar con los propios mitos que recogió: "Por tanto, se debe añadir un título más a este temprano misionero: el primer extirpador de idolatrías".[49] Su testimonio, por tanto, no estaba exento de compromisos y, en especial, si se recuerda el propósito de la bula expedida por Alejandro VI, a saber: la prédica de la fe. La frase con la que concluye su relación es contundente: "En lo cual no pretendo alguna utilidad espiritual, ni temporal. Plega a nuestro

[48] "Carta del Almirante al Sr. Rafael Sánchez, Tesorero de los Serenísimos Monarcas", en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*…, p. 200.

[49] Marguerite Cattan, "Fray Ramón Pané. El primer extirpador de idolatrías", en *Alpha*, núm. 39, diciembre de 2014, p. 37.

señor que todo ello se convierta en alabanza y servicio suyo, y en darme gracia de perseverar; y si ha de ser de otra manera, que me quite el conocimiento". Con estas últimas palabras, el jerónimo aclara que su trabajo no responde a intereses personales, luego entonces su reporte es confiable.

En adición al canibalismo de las Lucayas[50] —que también reportaron Chanca, Coma y Cuneo— aparecía la idolatría y otras costumbres aborrecibles. Eso sí: a diferencia de Colón, e incluso de Vespucio, Pané estuvo un periodo prolongado entre los taínos, lo que imprime fuerza tanto a su legado, como al uso de la información que proveyó. Sobre ésta, hay que advertir que existen varias versiones; aunque la de José Juan Arrom ha sido muy difundida,[51] me referiré a la que aparece en la *Colección de Libros Raros o Curiosos que tratan de América*, editados por Luis M. Villar, Ediciones Letras de México, 1932.[52]

Evitaré detenerme en reproducir los mitos que recopiló el fraile; sin embargo, pondré atención a lo que viene después del inventario: su preocupación, casi rabiosa, por convertir a los indios a la "verdadera religión"; términos que luego utilizará fray Bartolomé de Las Casas quien por cierto tuvo acceso a la

[50] Actualmente las Bahamas, de "baja mar".

[51] A Arrom se le acusa de no haber publicado la versión de la *Relación* que tradujo al castellano para la editorial Siglo XXI. Como ya se dijo, la relación de Pané se extravió por lo que Arrom habría utilizado y restaurado la traducción realizada por Antonio de Ullóa. Él habría traducido (aunque sin correcciones) del italiano al castellano, la *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón*, pero lo hizo estando preso y afiebrado en Venecia donde murió en 1570. De todos modos, se parece bastante a la de Villar. Otro dato interesante es que Arrom también alega haber hallado la extraviada versión original de la *Historia de la invención de las Indias* de Hernán Pérez de Oliva, editada y anotada por él en 1965, bajo el sello editorial del Instituto Caro y Cuervo, de Bogotá.

[52] La versión digital de la Universidad de Winsconsin está disponible en http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/IbrAmerTxt/IbrAmerTxt-idx?type=header&id=IbrAmerTxt.Spa0006.

relación de Pané —aún más corta que su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*[53]

Aquel Bartolomé, Protector de Indios, poco tuvo que ver con el Santo de sobrenombre aterrador: San Bartolomé, el desollador. Pero con fray Ramón sí es posible analogarlo por cuanto defendió una postura salvífica, que obligaba a convertir a los indios incluso en contra de su voluntad. Si bien su observación (*observantia*) es por momentos virtuosa, las conclusiones de su labor fueron desoladoras para quienes sólo ven en él, como en el caso de Arrom, a un etnógrafo respetuoso de la alteridad y, además, cuidadoso en el sentido de que él sí aprendió una de las lenguas taínas y, por ende, sus fuentes no sólo parecen ser directas, sino que además, a diferencia de otros españoles o italianos que se comunicaban con señas, el jerónimo entendió lo que decían sus entrevistados.[54]

Pané, como otros acompañantes de Colón en aquel segundo viaje, deconstruyó al salvaje noble, y puso en su lugar a un salvaje cuya vileza radicaba en su idolatría. Cómo lo consiguió, es fácil verlo: contraponiendo a la infidelidad un ardor o frenesí por el Señor, una exaltación del Evangelio; esto es, dijo que le dijeron y luego ficcionó, construyó un villano al cual contraponerle una imagen de nobleza y dignidad.[55] A lo anterior, sumó el inventario conseguido tras el aprendizaje de la lengua, y

[53] El padre de fray Bartolomé también acompañó a Colón en aquel segundo viaje. Como *souvenir* le llevó a su hijo un indio, que más tarde, y al calor de su crítica a los encomenderos, dejó en libertad.

[54] Recordemos que la versión que se tiene del informe panecino fue primero escrita en italiano y luego se tradujo al castellano, para integrarla en la *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón* de Hernando Colón. Algunos extractos fueron publicados por Pedro Mártir de Anglería en sus *Décadas del Nuevo Mundo* y por fray Bartolomé de Las Casas en su *Apologética historia de las Indias.*

[55] Me inspiro en lo dicho por Duch y Chillón, *op. cit.*, cap. II, pp. 86-88, en cuanto al entreveramiento de *dictio* y *fictio.*

luego, decidiendo los ítems que debían ser eliminados, planificó la aculturación.

Tras presentar la evidencia de prácticas idólatras —veneración de los cemíes— y otras más como la embriaguez, la mutilación, la profanación de cadáveres, la comunicación con entidades del más allá y con retornados a la vida, y otras tantas hechicerías, el fraile se apresta a erradicarlas. Esta acción, hay que tenerlo presente, se ubica en un contexto marcado por el tránsito de la exploración al asentamiento, y que, por lo mismo, exige que se censure todo tipo de discordancia. El énfasis que pone el fraile en la idolatría y hechicerías de los indios, magnifica también su propia posición, pacífica y cristiana.

Podemos suponer que con la información que Pané le rindió al Almirante, éste pudo tener la evidencia de que sólo ajustándose a las condiciones establecidas en las bulas de donación, es decir, la evangelización, podría tener acceso a las riquezas. Importante resulta anotar la cercanía entre los términos "extirpar" y "estirpe", porque lo que Pané planeaba era, precisamente, acabar con los linajes que halló, para injertar nuevas formas de parentesco y de relaciones con la naturaleza y la divinidad.

Ahora bien, Cattan se pregunta por los motivos que habrían llevado a Colón a elegir a Pané, entre los 13 religiosos que lo acompañaron, para hacer el levantamiento de datos. Ella se inclina por una de varias razones: que el fraile fuera de la Orden de San Jerónimo, muy apoyada por los Reyes. Deja pasar el importante detalle, no obstante, de que precisamente a esa orden pertenecía el poderoso Hernando de Talavera, cercano colaborador de Isabel en su política de integración española, a partir de la Santa Hermandad, milicia con la que pudo controlar a los señores feudales. Pané, ya se dijo, se muestra pacífico, luego entonces su enemigo (antropófago y pagano) será el hostil. En este contexto de "guerra justa", de fortalecimiento de una España

católica que se desplaza al Caribe, se comprenden las palabras del ermitaño:

> Verdaderamente, la isla necesita mucha gente para castigar a los señores cuando no son dignos; enseñar a los indios las cosas de la santa fe católica y doctrinarlos en ésta, porque no pueden o no saben oponerse; yo puedo decirlo con verdad, pues me he fatigado para saber todo esto y tengo certeza que se habrá entendido por lo que hasta ahora llevo escrito; y al buen entendedor pocas palabras bastan.

Conviene recordar lo ya apuntado, que el significado de "conquistar" se vincula con la domesticación de plantas y animales. Es, de cierta manera, una acción cultivante, si se permite el neologismo. Extirpar o arrancar de raíz es doloroso, como también puede serlo lo cautivante. Chanca, el médico de a bordo, lo retratará así: "Todos [en la isla Isabela] dizen que quieren ser cristianos, puesto que verdaderamente son idólatras porque en sus casas ay figuras de muchas maneras [cemíes], yo acometí a querer echárselos en el fuego e hazíaseles de mal que querían llorar [...]".[56]

La extracción de idolatrías sería necesaria para asegurar el acceso al oro, tanto como para explotarlo. El dolor infligido, en este sentido, aparece como necesario para la salvación de las almas pero, al mismo tiempo, funciona como cuota necesaria para la prosperidad de la Colonia. Imagen sacrificial en la que el indio (caníbal, idólatra, hechicero) aparece inmóvil y silenciado, y a la que contribuye la otra imagen, la del buen salvaje, desprendido y generoso.

[56] Carta del doctor Diego Álvarez Chanca al Cabildo de Sevilla, en Juan Gil y Consuelo Varela, *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*, Madrid, Alianza Universidad, 1984, pp. 173 y 174.

Como hemos visto, las imágenes con las que se representó al Salvaje fueron diversas; insertas en un orden que tiene que ver, por una parte, con la misión salvífica de las expediciones al Caribe y, por otra, con una agenda por completo mercantilista. En el caso de Colón, mucho más que en Pané, es interesante observar el vaivén de sus apreciaciones, que podría explicarse por el hecho de que el Almirante poco sabía del sitio en el que estaba: "Colón no sabe muy bien si navega por el Océano Índico o por el Mar de Etiopía; de una cosa sí está seguro el Almirante, y es de haber surcado las aguas de los antípodas [...]".[57]

Lo que es cierto es que su locus tenía siglos de vigencia: la Edad de Oro, a la que recurre como ideación comprensiva o prensada de un conjunto de imágenes alusivas a la tranquilidad previa a la caída en desgracia, y que permite trazar planes para la acción porque aporta coordenadas que les son familiares a los europeos.

Así las cosas, parece que lo único cierto es que Colón sólo navegaba por el otro lado del mundo, pero "ese mundo", suyo y de nadie más, tenía una circunferencia mucho menor, literal y metafóricamente hablando, que la real. Pequeño mundo en el que el Almirante pretendía asentar colonos y obtener ganancias de diversa índole, para gloria de un orden que iba desvaneciéndose. Poco le duró el sueño, porque la gota y otras dolencias lo llevaron a la muerte en mayo de 1506.

Su empresa, por muy "encubridora" que fuera, abrió camino a otros más, algunos españoles, otros portugueses, así como

[57] Presentación de Juan Gil a la relación de Guillermo Coma. *Ibid.*, p. 178. En la edición de Morales Padrón aparece el preámbulo a la traducción de Esquilache, repleta ésta de alegorías al simbolismo renacentista, y quien presume de haberla traducido al latín "en la forma de narrar objetiva propia de Luciano". Véase Francisco Morales Padrón, *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1990, pp. 175-178.

franceses e ingleses: Juan Caboto en 1497 y 1498; los Corté, en 1500-1501 y 1502; los marinos andaluces (que Morales Padrón dice son mal denominados “menores”) en 1499, Cabral y también Bastidas en 1500. La Casa de Contratación se organiza de manera formal, lo que “*cierra todo un ciclo, y abre otro*”, un año más tarde.[58] La muerte del Almirante, cuyos restos dicen de uno y otro lado del Atlántico que están en Sevilla o en Santo Domingo, no trajo consigo el fin de una visión de América sesgada por lo que él dijo haber visto. Entre el montón de pleitos que dejó sin resolver, estaba también su mirada idealizadora del Salvaje, que su buen amigo Vespucio acotó de manera que fuese más acorde a los tiempos que el Almirante había, sin saberlo, echado a andar.

[58] Véase Morales Padrón, *op. cit.*, p. 136.

IV. *Visum:* Vespucio el explorador. Donde se trata del modo en que se amplió el campo de visión

1. Revelar la novedad

De lo expuesto en páginas anteriores es importante observar que el testimonio de Cristóbal Colón, plasmado en su *Diario* así como en sus misivas, quiso ser ante todo una confirmación de sus ideas previas. Sus textos fueron demostraciones del éxito que había conseguido, a las que acompañó con evidencia o, al menos, lo que él creyó que era indiscutible: pero lo que los demás veían, no lo veía él; ni para bien y mucho menos para mal porque los tejes y manejes que se llevaron a cabo en la Corte pronto le costaron sus títulos —salvo el de Almirante.

El genovés salió a su último viaje en 1502, pero otros navegantes ya habían emprendido expediciones por su parte y uno de ellos, como Alonso de Ojeda, ya conocía las rutas seguras pues había acompañado al Almirante en su segundo viaje. Este militar, poco conocedor del arte de marear, se hizo acompañar de dos navegantes, muy cercanos a Colón: Juan de la Cosa y Américo Vespucio.

Del primero interesa destacar el hecho de haber sido el primero en dibujar una carta náutica en la que aparecía, a inicios

del siglo XVI, parte del nuevo continente con que tropezó Colón, y dibujado de tal forma que elevaba la figura del Almirante en el preciso momento en que éste había sido desprestigiado, "rindiendo así un brillante homenaje a su jefe" al incluir en el mapa la imagen de San Cristóbal.[1] El respeto, al parecer, era recíproco; y Colón incluyó a Juan de Cosa en su segundo viaje, de 1493. En una biografía de éste podemos leer que:

> Del empeño que el Almirante puso en que Juan de la Cosa formase parte de esta expedición, y de la facilidad con que la Cosa accedió á la propuesta á pesar de los antiguos rozamientos, deducen algunos ser cierta la dudosa versión de que ambos grandes navegantes, en medio de sus aparentes diferencias, se profesaban mutuamente extraordinaria admiración y sincero afecto.[2]

[1] Véase Víctor Andresco, *Juan de la Cosa. Autor del primer mapa de América*, Madrid, "Gran Capitán", 1949, p. 73 (Col. Milicia de España). El mapa se conserva en el Museo Naval de Madrid. Se trata de un pergamino en dos pieles que forman "un rectángulo de un metro con ochenta y tres centrímetros de largo por noventa de ancho, de no haberse redondeado la parte superior, con objeto, sin duda, de lograr el embellecimiento del conjunto y suprimir espacio que debería ser ocupado por regiones desconocidas del continente que se acababa de descubrir". *Ibid.*, p. 72. Juan de la Cosa realizó siete viajes a América: 1492-1493, 1493-1496 (ambos con Colón), 1499-1500 (con Alonso de Ojeda y Vespucio), 1501-1502 (con Rodrigo de Bastidas), 1504-1506 (al servicio de la Corona española), 1507-1509 (con Martín de los Reyes y Juan Correa) y en 1509 (para encontrarse con Ojeda y Diego de Nicuesa) del que no hubo tornaviaje porque murió el 28 de febrero de 1510, por flechas indias, en lo que hoy es Venezuela. *Ibid.*, pp. 93-96.

[2] Antonio Dáscano, *Ensayo biográfico del gran navegante y consumado cosmógrafo Juan de la Cosa, y descripción e historia de su famosa carta geográfica*, Madrid, V. Faure, 1892, p. 16. Los Reyes Católicos también le tuvieron en alta estima; tanta que en 1504 le concedieron una renta vitalicia de 50 000 maravedíes. *Ibid.*, p. 22.

No era para menos: en su *mapamundi*, Cosa dejaba constancia de las ilusiones colombinas de llevar a Cristo hacia las Indias, lo que se equilibraba con los tres Reyes Magos dibujados en el otro extremo. También aparecen de tal modo dibujados los famosos "caníbales" —en regiones que aún se creían eran asiáticas—, que subrayan la hipótesis de Colón de que se trataba de las huestes del Gran Khan.[3] Este mapa, con información obtenida de las exploraciones de 1493, se terminaría en el Puerto de Santa María en 1500; ese año volvió Juan de la Cosa del viaje que realizó con Ojeda y Vespucio, quien aún no daba señas de lo que sería el descubrimiento propiamente dicho.

Sobre Américo, más importante para los fines de esta investigación, hay mucho qué decir; enfocó su mirada en los contornos identitarios de los pobladores del archipiélago caribeño y la extendió hasta el Caribe continental, dejándonos varias cartas con descripciones muy llamativas de los indígenas, y con una certeza que su amigo Colón no tuvo, a saber, que esta parte del globo no era Asia, sino un continente hasta entonces desconocido, lo que dio fin al orden tricontinental. Eso lo anunció en una carta conocida como *Mundus Novus*, misma que según Roberto Levillier, revolucionó la geografía, descalabrando a Tolomeo con sus propios descubrimientos.[4]

Un par de preguntas muy elementales nos llevarán hacia un problema: ¿cuántos viajes en verdad realizó?, sobre esos viajes ¿escribió o nos han hecho creer una farsa? El problema es que el corpus de sus testimonios es complejo por tener añadidos algunos "postizos": por eso algunos dudan de la autenticidad de los documentos y se centran en el estilo escandaloso y provocativo

[3] *Ibid.*, p. 33.

[4] Roberto Levillier, "Mundus Novus", en *Anales de la Universidad de Chile*, núm.3, Santiago, 1957, p. 6. En https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/40592/1/225723.pdf.

que caracteriza a algunas cartas, como la de *Mundus Novus*. Retomaré las críticas realizadas por académicos especializados en ese asunto, pero sin inclinarme por una de ellas; como ya lo señalé, no considero que sea imperativo un peritaje al respecto pues lo que motiva el presente ejercicio hermenéutico es reflexionar sobre los alcances de las descripciones del americano que hayan salido de su pluma o de la de alguien más.

De lo que sí tenemos certeza, es que sus cartas o relaciones —falsificadas o no— tuvieron amplia difusión y fueron bien acogidas por llevar algunas ilustraciones, algo rústicas en comparación a las que llevarían a la fama a Theodore de Bry (1590-1634),[5] que dieron soporte conceptual, como imágenes icónicas, a las fantasías y representaciones mentales sobre América.

Dice Levillier:

> No ha gravitado carta alguna en la historia del mundo, como *Mundus Novus*, con tan asombrosas novedades. El shock era explicable. Los antiguos habían hecho un mito de las tierras que algunos imaginaban en la región antártica. Creían que si el hombre blanco llegaba a ellas, no podría habitarlas.[6]

Pero Vespucio podía probar lo contrario; en su relato anotaba sus observaciones acerca de las estrellas del hemisferio austral, mientras daba fe que las antípodas no eran terrenos baldíos, sino poblados. Y se apresuró a describir a sus habitantes, a quienes

[5] Para un estudio puntual de las ilustraciones de Bry remito a Alfredo Bueno Jiménez, *Hispanoamérica en el imaginario gráfico de los europeos. De Bry y Hulsius*, Granada, 2013 (Tesis de doctorado en Historia, Universidad de Granada).

[6] Levillier, *op. cit.*, p. 7. Esta carta trata de la navegación a las costas sudamericanas hecha por órdenes de Manuel I de Portugal, que llevó a los marinos a Tierra Firme hasta los 50 grados de latitud sur; dos meses y tres días después de la salida de Cabo Verde, el 17 de agosto de 1503, desembarcaron entre Venezuela y Brasil.

habría observado durante 27 días con sus noches. Así expresó Vespucio su descubrimiento:

> Nuevo Mundo nos es lícito llamar, porque en tiempo de nuestros mayores ninguno de aquellos se tuvo conocimiento, y para todos aquellos que lo oyeran será novísima cosa, ya que esto excede la opinión de nuestros antepasados, puesto que de aquellos la mayor parte dice que más allá de la línea equinoccial y hacia el mediodía no hay continente sino sólo el mar, al cual han llamado Atlántico [...] Pero esta opinión es falsa y totalmente contraria a la verdad, lo he atestiguado con mi esta última navegación, ya que en aquellas partes meridionales yo he descubierto el continente habitado por más multitud de pueblos y animales [que] nuestra Europa, o Asia o bien África.[7]

La visión de Américo entraba a su vez por los ojos de los analfabetos a través de ilustraciones. Y nótese que no he escrito "la visión de América", que sería lo correcto toda vez que el nombre de pila de aquel florentino le fue dado a este continente, aunque no por él. Ello se debe a que la traducción latina de otra carta suya fue utilizada, bajo el título de *Quattuor Americi Vesputii Navigatione*, por el alemán Martin Waldseemüller como el apéndice de una obra de introducción elemental del saber geográfico y cosmográfico de la época que se publicó en Saint-Dié, en Lorena, el 25 de abril de 1507 bajo el título de *Cosmographiae Introductio*.[8]

Las descripciones vertidas en dicha obra, conocida en castellano como *Carta de Amerigo Vespucio sobre las islas recién halladas en cuatro viajes suyos*, otro documento tenido por falso, está en el origen del nombre del continente. Como lo narra Consuelo

[7] La cita proviene de la edición de Luciano Formisano, *Cartas de Amerigo Vespucci*, Barcelona, Alianza Editorial, 1986.

[8] La introducción a esta carta-relación es de Waldseemüller.

Varela,[9] Américo escribió sus *Quattuor Navigationes* a Renato II, duque de Lorena y de Bar, quien tenía bajo su amparo un monasterio en el que se elaboraban mapas y se imprimían muchas obras.

A aquella imprenta llegó un clérigo que había estudiado en la Universidad de Friburgo y cuyo oficio era el de dibujante y cartógrafo, además de corrector de pruebas. Se llamaba Martin Waldseemüller, y fue quien confeccionó el mapa del Nuevo Mundo.[10] La carta a Renato II fue el apéndice de una obra de introducción al saber geográfico y cosmográfico de la época, que Waldseemüller publicó en 1507: la *Cosmographiae Introductio*, de nueve capítulos, un prólogo, un epílogo y un anexo con la carta *Mundus Novus*.[11] En el noveno capítulo, Waldseemüller decidió llamar al Nuevo Mundo —en realidad, sólo una parte de éste— "América":

> Mas ahora que esas partes del mundo han sido extensamente examinadas y otra cuarta parte ha sido descubierta por *Americus Vesputius* (como se verá por lo que sigue), no veo razón para que no la llamemos América, es decir, la tierra de Americus, por *Americus*, su descubridor, hombre de sagaz ingenio, así como Europa y Asia recibieron ya sus nombres de mujeres. [12]

Así, las Indias —que no lo eran— se convertían en América. Las ediciones posteriores de la obra de Waldseemüller pronto divulgaron la propuesta entre los círculos eruditos, pero hubo

[9] Consuelo Varela Bueno, *Amerigo Vespucci, un nombre para el Nuevo Mundo*, Madrid, Anaya, 1988, pp. 108 y ss.

[10] El mapa sólo considera las costas venezolanas. Luego se añadirían otros descubrimientos, como el de las costas brasileñas.

[11] Véase Francisco Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América*, Madrid, Gredos, 1990, p. 170.

[12] *Loc. cit.*

quienes la consideraron un agravio al Almirante; Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, decía que Vespucio era un usurpador.[13]

A otros, como Stefan Zweig, les parece un fraude afirmar que Vespucio hubiera escrito al duque de Lorena en vez de a la *Magnificenza* (Medici) y que firmara con el nombre de *Albericus*, por lo que sospecha que la supuesta dedicatoria era un ardid: "toda la gloria y toda la ignominia de Vespucci se levantan sobre el fundamento de aquel libro impreso, sin saberlo él, en un rincón de los Vosgos".[14] De todos modos, Waldseemüller decidió en 1513 cambiar el nombre del nuevo continente por el de *Terra Incognita*, para designar todo el hemisferio, y *Terra Nuova* para referirse a la parte austral del continente.[15]

[13] Es célebre lo escrito en 1856 por Ralph Waldo Emerson: "Sorprende [...] que la América grande hubiera de llevar el nombre de un ladrón, Amerigo Vespucci, vendedor de encurtidos en Sevilla [...] cuyo más alto rango naval fue el de segundo contramaestre en una expedición que no zarpó nunca pero que logró ingeniarse en este mundo hecho de mentiras para suplantar a Colón y bautizar medio planeta con su nombre nada honorable". Citado por Germán Arciniegas, en la introducción a su libro *América. 500 años de un nombre (Vida y época de Amerigo Vespucci)*, Bogotá, Villegas, 2003. Como el propio Arciniegas dice, es "un poco irracional la reacción feroz que este hecho produjo en gentes que jamás pensaron que al Nuevo Mundo se le llamara Colombia o Columbia para glorificar a Colón [...]. Amerigo propuso el nombre que le pareció más adecuado: Nuevo Mundo. Sus admiradores respondieron diciendo que fuera América. ¿Quedaba espacio para la glorificación de Colón? Claro que sí. El océano Atlántico ha debido llamarse mar de Colón. Si así no se ha hecho, esta sí es una injusticia".

[14] Véase Stefan Zweig, *Américo Vespucio*, Barcelona, Juventud, 1983, pp. 67 y 68. El alegato de Zweig es improcedente porque hubo muchas ediciones de *Mundus Novus* y sólo en la primera de ellas aparece el nombre de Albericus, el que, por otra parte, pudo haber sido castellanizado como Américo. El propio López de Gómara se refiere a Américo como Albericus.

[15] El primero que extendió la denominación de América de la parte meridional a la septentorial fue Gerhard Mercator, en un mapa publicado en 1538, utilizándola luego para marcar en su mapa de 1541 a todo el continente. Véase

Pero volvamos a los documentos, no sin antes apegarnos a lo que expresó Bravo-Villasante, en el sentido de que en las crónicas de Indias, se trenzarán despachos diplomáticos, testimonios de lo ocurrido y la fabulación imaginativa de hechos realmente acontecidos: "Por eso, son documentos históricos a la vez que creación de las esferas del arte".[16] ¿Arte?, ¿y qué creó Vespucio? Y en caso de que los documentos tenidos por falsos efectivamente lo sean, ¿qué criatura surgía de ellos? Antes de avanzar, debo confesar que las relaciones tenidas por falsificaciones no me parecen serlo; al menos no *Mundus Novus*, aunque es válido sospechar que haya pasado con ella lo mismo que ocurrió con la bitácora del Almirante, que se convirtió en un registro colombo-lascasiano.

El meticuloso estudio realizado por Roberto Levillier demuestra que, si bien hubo diferentes versiones de esa relación, lo que ella contiene no pudo haber salido de la mente de un improvisado, sino de alguien con una sólida formación. Asimismo, están de acuerdo Germán Arciniegas y Edmundo O'Gorman en considerar a Vespucio como autor de esa y otras cartas que referiré; es importante mencionar que Martín Fernández de Navarrete también lo estuvo porque utilizaré la edición que hizo de los *Viajes de Américo Vespucio*, así como la del ya referido Luciano Formisano.

En cuanto a los detractores, destaquemos a Antonello Gerbi;[17] él afirma en su obra *La naturaleza de las Indias nuevas* que, atendiendo a los estudios de Alberto Magnaghi, es preciso negar

---

Iósif P. Maguidóvich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Moscú, Progreso, 1965, p. 108.

[16] Véase Carmen Bravo-Villasante, *La maravilla de América: los cronistas de Indias*, Madrid, Cultura Hispánica, 1985, p. 8.

[17] Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristobal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1978.

la autenticidad de las relaciones *Mundus Novus* y *Quattuor Americi Vesputii Navigationes*, y atribuye a un anónimo y mediocre letrado de principios del siglo XVI, la autoría de éstas.[18] De la misma opinión es Carlos Jáuregui, quien sostiene que Vespucio sólo realizó dos viajes: el que hizo con Juan de la Cosa y con Alonso de Ojeda —que repitió la ruta del tercer viaje del Almirante— y otro más por encargo de la corona de Portugal.[19] A pesar de esos alegatos demoledores, vale la pena atender al aporte manifiesto en estas relaciones a la visión del Otro, lo cual ya es suficientemente importante; ¿qué habrá querido decir el autor —Vespucio o un impostor— a través de esas relaciones?, ¿no nos aportarán datos respecto a la construcción imaginaria del americano?

Estas cartas-relación fueron impresas decenas de veces y acompañadas de muchas imágenes:

> Entre las 37 ediciones tempranas —en italiano, francés, nerlandés, pero ninguna en castellano ni en portugués— se registran nada menos que 17 en alemán, mientras que sólo 23 de las 60 ediciones aparecieron en latín [...] Ya sea como copia, resumen, extracto, traducción o en combinación con otras informaciones orales y es-

[18] No queda más que recomendar al lector remitirse con atención al contenido cosmográfico especializado que se aprecia en *Mundus Novus* para comprobar que no pudo salir de la pluma de un mediocre letrado, como lo señala Gerbi.

[19] Véase Carlos Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2005, pp. 99-100, en las que refiere la obra del profesor de Geografía de la Universidad de Palermo, Alberto Magnaghi, *Amerigo Vespucci: studio crítico* (Roma, Fratelli Treves di Roma, 1924). Se equivoca Jáuregui y creo que por no haber consultado el estudio de Levillier a quien no cita, mucho menos su obra en dos tomos *América: la bien llamada* (1948).

critas, [las tres cartas] habrán formado la base de los textos divulgados por la imprenta.[20]

En todo caso —sean o no de autoría atribuible a un *pseudo* Vespucio— las dos primeras navegaciones (del 19 de mayo de 1497 al 15 de octubre de 1498 y del 16 de mayo de 1499 al 8 de septiembre de 1500) fueron realizadas por orden de Fernando de Aragón, mientras que el tercero y cuarto viaje (del 10 de mayo de 1501 al 7 de septiembre de 1502 y del 10 de mayo de 1503 al 18 de junio de 1504, el más misterioso de todos y que fracasó) se habrían llevado a cabo por mandato de Manuel I de Portugal.[21]

Mundus Novus relata el tercer viaje —bordeando costas brasileñas— y fue publicada en tiempos en que Vespucio aún vivía; mientras que *Quattuor Navigationes* es el resumen de los viajes efectuados hasta el 4 de septiembre de 1504. Las cartas "familiares" que escribió a Lorenzo de Medici fueron tres. La primera relata el viaje hecho por cuenta del rey de España, al lado de Alonso de Ojeda y Juan de la Cosa; las dos últimas relatan el viaje hecho por mandato del rey de Portugal.[22]

¿Quiénes habitaban estas tierras?, ¿seres como los que ya había descrito Colón? Antes de proceder a revisar el testimonio de

[20] Dietrich Briesemeister, "Las cartas de Amerigo Vespucci sobre el Nuevo Mundo", en *Memoria Académica*, año 1, núm. 1, Olivar, Universidad Nacional de La Plata, 2000, pp. 43-64, pp. 44-45. En http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2878/pr.2878.pdf.

[21] El tono con que Maguidóvich se refiere a esta expedición es elocuente: "Así, mediado mayo (?) de 1501, una flotilla de tres (?) embarcaciones, bajo el mando de no se sabe quién (tal vez Gaspar de Lemos), con la participación probable, mas no demostrada, de Américo Vespucio, que desempeñaba no se sabe qué cargo, zarpó de Lisboa rumbo a las islas de Cabo Verde". Maguidóvich, *op. cit.*, p. 81. El historiador soviético acusa una tras otra, las supuestas evidencias de este viaje. *Ibid.*, pp. 103-104.

[22] Véase Formisano, *op. cit.* En la introducción a su libro, Formisano trata la cuestión sobre el falso Vespucci (pp. 9-47).

Vespucio, acordemos que lo que se iría constituyendo con sus crónicas y las de otros más, era un régimen de verdad. Es decir, un régimen que se caracteriza por la imposición de una versión, retomada por otros que la consideraron cierta y a la que añadieron accesorios que no modificaban lo nuclear, puesto que:

> Este registro diligente [mediante crónicas, descripciones e historias] constituye una apropiación de la naturaleza por la escritura, un proceso que al describir, nombrar y clasificar esa naturaleza con otro lenguaje y otros conceptos, la vuelve una naturaleza descifrada, asimilada y memorizada en términos europeos. [...] A través de estas prácticas escriturales convirtieron lo extraño y ajeno de la naturaleza americana en una naturaleza propia, conocida.[23]

¿Cómo fue que se estableció ese régimen de verdad? En primer lugar, se describió y luego se clasificó. En el caso de la geografía, la nominación apoyaría la colonización (en su sentido más obvio de cultivar) y lo mismo ocurrió con el mundo humano, con el fin de transmitir *"el carácter* épico, *transformador, de la acción española"*.[24] En segundo lugar y consecuentemente, se impuso un mito, el del Salvaje, símbolo de nobleza sólo opacada por su contraparte, el malo. Desde luego, y al tenor de un análisis levistraussiano, el mito del Salvaje (sea amable o detestable) se ha ido transformando, pero no se ha perdido lo elemental. Es decir, y extrapolando a Barthes,[25] el mito del Salvaje designa y notifica cierto significado, haciendo que se vuelva comprensible, al tiempo que atribuye un carácter innegable a su visión de la

[23] Enrique Florescano, "Concepciones de la historia", en Laureano Robles [ed.], *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 316 y 317, edición digital, pp. 308-345.

[24] *Loc. cit.*

[25] Véase Barthes, *Mitologías*, p. 174.

otredad americana, desde un lugar determinado en la historia y con una finalidad específica.

Dicha visión se impone desde un locus particular, noción que alude a un referente

> desde el cual articular un enunciado cognitivo-interpretativo. [...] Puede implantar una manera introyectada y rutinizada. [...] Nos imputan maneras de utilizar los consensos y convenios lingüísticos que una formación social específica del orden civilizatorio monopoliza y maniobra en sus regulaciones colectivas.[26]

Así pues, es imperativo saber qué se observó y cuáles fueron las motivaciones para mirar tal o cual situación. En Colón, como en Vespucio, la observación está situada no sólo en un contexto geográfico indeterminado aún, sino que además tiene la intención de transmitir cierta información para fines determinados. Los relatos que analizaré, sin lugar a dudas, fueron fundantes: por ellos se redondeó y amplió la geografía del orbe, tanto como la topografía del miedo. Ante ello, no era de extrañar que se declarase una guerra y se legitimara —con argumentos que no revisaré aquí— para presentarla ante el tribunal de la Historia como justa y necesaria. Habremos de preguntarnos cómo y por qué fue imaginado y construido el enemigo que encarnó el personaje del Caníbal y su espantosa gastronomía.

En cuanto al Almirante se refiere, ocurrió que con su relato tomó vigor la imaginería medieval; aunque se reformuló el mito del salvaje hirsuto, características como su vitalidad fueron conservadas. Vespucio, en cambio, se entregó a una observación que no descartaba la contemplación o el asombro frente al paisaje; pero también deseaba —y lo consiguió mediante la divulgación

[26] Rossana Cassigoli: "*Situs* y *locus* de enunciación", en Rossana Cassigoli [ed.], *Cuaderno de ética y política. El "sur" y otros contextos culturales*, México, UNAM, 2013, p. 27.

de su obra— que sus anotaciones ampliaran el conocimiento de la época. El fenómeno americano, tanto natural como humano, merecía incorporarse al saber cosmográfico. Obviamente, tampoco se desprendió por completo de su propio contexto, pero lo que llevaba consigo, eran ideas renovadas; como diría Žižek:

> El primer punto en cuestión es, pues, el carácter "performativo" del proceso de conocimiento: cuando el sujeto penetra detrás de la cortina de la apariencia hacia la esencia oculta, piensa descubrir aquello que estaba ahí desde siempre y desconoce que, al avanzar detrás de la cortina, es él mismo quien ha llevado ahí lo que ha encontrado.[27]

De acuerdo con lo anterior, todo parecería indicar que Colón encubrió una realidad transportando en sus naves imágenes muy antiguas; realidad que Vespucio sí descubrió por efecto de una observación que rompía epistemológica y metodológicamente con el medioevo. Las consecuencias de tales actos son importantes para los fines de una historia de las ideas, y también para el discurso antropológico —y no sólo etnográfico— pues la hechura del americano devino de esas prácticas discursivas: descubrir o encubrir.

Encubrir, según Cerutti no es descubrir, porque

> en lugar de develar lo que aparece ante los ojos, lo recubre de una pátina proyectada por el cognoscente que lo envuelve y encubre nuevamente, para hacerlo accesible y aprehensible por el sujeto. El sujeto se ratifica como activo y lo descubierto —encubierto— aparece necesariamente como objetivado.[28]

[27] Slavoj Žižek, *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 27.

[28] Horacio Cerutti, "Presagios de descubrimientos y tópicas del descubrir", en Leopoldo Zea [comp.], *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, México, IPGH/FCE, 1991, p. 53.

Distinto es explorar para revelar, lo que no siempre es posible si se está bajo el imperio del mito.

Como se ha dicho, 1492 abrió un tiempo especial, casi mítico o fundacional. Para serlo —ser un mito— es preciso que la construcción del relato tenga por objeto la resolución de antagonismos, que son los que impiden poner un orden, construir un *cosmos* o *mundus.* Demos por sentado, entonces, que el mito no es un relato ideado y transmitido por embusteros, aunque "El vínculo que une el concepto del mito al sentido es esencialmente una relación de deformación".[29]

Parece como si el mito fuese un relato producido por mentes inclinadas al embuste o, guiadas por intenciones perversas, a disfrazar la realidad. Por otro lado, nos sugiere que es imperativo profanar los símbolos que aparecen en toda narración mítica. Por lo general, esta irreverencia se legitima en nombre de la ciencia y, en cierto sentido, sobran razones para hacerlo. Sería absurdo negar que nuestra vida corre menos peligros que antes y ello es gracias a los avances tecnocientíficos; pero también sería torpe cantar victoria sobre nuestros "enemigos". Éstos son no sólo los elementos hostiles de nuestro entorno natural, sino también aquellos que tienen una cultura diferente a la nuestra. A la naturaleza y a los "otros" los exploramos muchas veces sin pudor y los explotamos sin medida, argumentando que lo hacemos porque deben estar a nuestro servicio. Se trata, respectivamente, de geografías y de antropologías colonizadas.

La presencia de "otros" altera nuestra identidad y proyecto. Esta perturbación puede llegar a ser tan insoportable que en más de una ocasión ha llevado a destruirlos física y culturalmente. A estas conductas les llamamos, respectivamente, genocidio y etnocidio. No se trata de una actitud "natural" en el sentido de que estemos programados para comportarnos de un modo tan vil.

[29] Roland Barthes, *Mitologías,* México, Siglo xxi, 1999, p. 115.

Tampoco podemos decir que hagamos lo contrario, es decir, ser buenos, porque nuestra naturaleza nos llame a la convivencia, ya que ni el bien ni el mal están anclados en nuestras entrañas.

Si somos capaces de pensar tanto en el bien como en el mal es porque somos mucho más que simples homínidos y podemos humanizar, es decir, dotar de un significado artificial lo que es estrictamente natural. En este sentido, nuestra especie se distingue de otras por su capacidad de dotar de significados diversos a aquello que, de suyo, parece tener solo uno o, de plano, ninguno. Somos, en suma, artífices. Como artesanos, vamos combinando hilos para formar imágenes, dibujos, textos: de hecho, no es gratuita la familiaridad que hay entre los términos "textil", "texto" y "trama". Textos en retazos, son los testimonios con los que contamos.

Ahora bien, sobre esos textos se reformularon mitos medievales y también se adecuaron —simultáneamente— al imaginario renacentista, quedando a veces como parches. En ambos casos, los mitos o, más expresamente los símbolos o figuras que se mostraron a los lectores, tendían a evidenciar lo que el escritor consideraba valioso o reprobable. Por ello, los mitos son esos relatos que contienen los códigos con los cuales podemos leer una realidad determinada. Por ese motivo, afirmar que los mitos son ideados por personas irracionales e infantiles es un desatino, toda vez que se trata de una construcción cuya estructura es racional y adulta: "el mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado".[30]

Según Campbell,[31] el mito reconcilia la conciencia con las condiciones previas de su propia existencia, formula y presenta una imagen del mundo, valida o mantiene un orden social específico, y

[30] Claude Lévi Strauss, *Antropología Estructural (I)*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 233.

[31] Véase Joseph Campbell, *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991.

da forma a los individuos para que alcancen los ideales propuestos en su sociedad. El mito es también portador de sentido y explicación de por qué se considera valioso algún tipo de realidad o algún comportamiento frente a ella y es, por tanto, configurador de valores. Así, heredar valores aparece como un obstáculo a la libertad en la medida en que se acepta la imposición de un modelo. Otro rasgo característico de los mitos es que no se producen a voluntad de un autor singular ya que son formulados por varias personas, por lo cual son patrimonio común. Quienes lo aceptan consideran que el mito es el fundamento de toda verdad. Es así como vislumbramos el enorme peso del mito del Salvaje en el imaginario occidental, y la función legitimadora de la colonización. Y nadie dudó de su autoridad; ni siquiera era necesario hacerlo.

Con lo anterior, podemos afirmar que los mitos no son el producto de una rabieta infantil. Por el contrario, son una prueba del alto grado de complejidad del que es capaz el pensamiento humano; en todos los casos el pensamiento humano se aplica a descifrar el universo, lo que permite superar la antinomia entre mentalidad salvaje (pre-lógica) y moderna (lógica). Así pues, *mythos* y *logos* no están contrapuestos, sino que son dos formas en las que se expresa la racionalidad que, si bien no fue explícita en los discursos sobre el Nuevo Mundo, perfiló la visión de América:

> la cuestión de la imaginación es decisiva porque el conocimiento —y la comunicación posible, por ende— nace y se perfila ante todo como "imagen" (mythos); y solo luego, a través de un paulatino proceso de simbólica y metafórica "transustanciación", adquiere contornos precisos y deviene "concepto" (logos). Ello implica que [...] el conocer es siempre "logomítico": aúna concepto e imagen, razón y emoción, análisis y síntesis, abstracción y concreción, discurso y narración, argumentación y argumento.[32]

[32] Lluís Duch y Albert Chillón, *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*, cap. V, p. 133.

Descubrir el carácter continental de estas tierras, no asiáticas sino localizadas entre el Asia y el Viejo Mundo, daba muestras de lo errado de mapas confeccionados antes de que finalizara el siglo xv, dando ocasión a tensiones que debían aflojarse. Muchos asuntos debían resolverse a nivel cartográfico, pero también antropológico. Decir que nuestro planeta no es redondo, es una metáfora que nos conducirá a concluir que, si bien hubo rasgos casi arquetípicos relativos a la rusticidad y a la delicadeza —tan querida por el Renacimiento— que permanecieron en el imaginario del Descubrimiento, también hubo otros que lo transformaron aunque sólo para ajustar la presencia del salvaje malo a una narrativa previa, con códigos preexistentes.

De esta manera, es posible detectar que las imágenes se acumularon sobre un sedimento bastante estable de figuras que reflejaban la bestialización de la alteridad, aunque también hubo alegorías a la delicadeza y bondad no sólo del Salvaje, sino también de la naturaleza. El Renacimiento, como producto de la aspiración apasionada e ilimitada de una época que envejecía, buscaba un nuevo sentido al orden o *cosmos* liberado de dogmatismos:

> Y avistada la tierra, dimos gracias a Dios, y echamos al agua los botes, y con 16 hombres fuimos a tierra, y la encontramos tan llena de árboles que era cosa maravillosa no sólo su tamaño, sino su verdor, que nunca pierden las hojas y por el olor suave que salía de ellos, que son todos aromáticos, daban tanto deleite al olfato, que nos producía gran placer [...] Y vimos en este mar una cosa maravillosa, que fue que antes de que llegáramos a tierra, a 15 leguas encontramos el agua dulce como de río, y sacábamos de ella y llenábamos todos los barriles vacíos que teníamos [...] Lo que aquí vi fue que vimos infinitísima cosa de pájaros de diversas formas y colores, y tantos papagayos, y de tan diversas suertes, que era maravilla [...] y el canto de los otros pájaros que estaban en los árboles, era cosa tan suave y de tanta melodía que nos ocurrió muchas veces

> quedarnos parados por su dulzura. Los árboles son de tanta belleza y de tanta suavidad que pensábamos estar en el Paraíso Terrenal.[33]

Como se aprecia, se insiste en la abundancia que define al paisaje y se recalca la novedad biogeográfica:

> Toda aquella tierra está pobladísima de gente y muy llena por todas partes de muchos y diversos animales muy poco semejantes a los nuestros, excepto los leones, osos, ciervos, jabalíes, cabras y gamos, los cuales se diferencian también algo de los nuestros. No tienen caballos, ni mulas, ni asnos, ni perros, ni ningún ganado menor, como ovejas y otros semejantes, ni tampoco vacadas; pero abundan de otros muchos géneros de animales que no es fácil referir, bien que todos son silvestres y no se sirven de ellos. ¿Para qué me he de cansar más? Es tan extraordinaria la abundancia de aves de diversas figuras, colores y plumas, que causa admiración verlas y contarlo. Porque toda aquella región es muy amena y fructífera, y está llena de selvas y bosques muy grandes, que verdeguean en todo tiempo y nunca pierden la hoja. Tienen también innumerables frutas y enteramente diversas de las nuestras.[34]

Con lo anterior, se va a producir lo que Abellán denomina el fenómeno de "inversión americana" de plena expresión en la conciencia popular de la época: en América se invierten los valores y las relaciones del Antiguo Continente; lo que en el uno es malo en el otro es bueno, y viceversa:

> Así se valora positivamente al Nuevo Mundo frente al Viejo, aquél es el mundo del futuro, del porvenir, de la abundancia y de la fer-

[33] Carta del 18 de junio de 1500, en Formisano, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

[34] Martín Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 57. Los animales que refiere Américo, serán importados de Europa y Canarias durante el viaje de Colón en 1493. Véase Maguidóvich, *op. cit.*, pp. 48-49.

> tilidad, mientras éste es habitáculo de un pretérito que pesa excesivamente sobre sus espaldas, un mundo de pobreza, escasez y esterilidad. Quizá en ningún aspecto se da tan visiblemente este fenómeno de la 'inversión americana' como en la distinta valoración de los cristianos viejos y los nuevos.[35]

Este proceso, el de la utopía, es debido, precisamente, a la profanación del mito, cuyos vocablos preferidos son los propios de la eternidad. Por eso, además de narrativas míticas, encontramos relatos en los que el futuro tiene mejor pinta que el pasado o el presente. A esos relatos se les conoce con el término de utopía. Lo que llama la atención de este término es su significado mismo: "no existe tal lugar". Pero cuando Vespucio afirma la novedad de las tierras con las que tropezó Colón, la utopía adquiere la posibilidad de dejar de ser un "no lugar" y convertirse en locus.

No obstante, la juventud del continente —suponiendo que estuviera ocupado por pueblos "sin historia" y sin experiencias— fue sometida por la vejez del mito. La historia nos demuestra que incluso si la quimera se convierte en realidad, no pasará mucho tiempo antes de que se imponga como mito, es decir, como mandato que no admite rebeldía. De este modo, incluso las utopías —y en sus inicios América lo fue— no demoran en imponer una nueva verdad, e instalarse en el reinado del mito.

Así, mientras que el salvaje bueno aparecerá en los testimonios como símbolo de humanidad sin cultura y, por ende, cultivable con la simiente europea, también se mostrará como figura de la hostilidad. En ambos casos se imponía el estudio de su amabilidad así como de la villanía que desentonaba y debía ser combatida. Eso fue lo que caracterizó la etnografía de Pané y,

[35] José Luis Abellán, *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 189.

también, la de Vespucio; prolongándose hasta el siglo XX como disciplina moderna, occidental, al servicio de los administradores coloniales. Consideremos, por ello, lo que sigue:

> el occidentalismo es inseparable de la hegemonía del Occidente no sólo porque como forma de conocimiento es una expresión de su poder, sino porque establece lazos específicos entre el saber y el poder en el Occidente. El occidentalismo es pues la expresión de una relación constitutiva entre las representaciones occidentales de las diferencias culturales y la dominación mundial del Occidente.[36]

La toponimia y los mapas que le dieron soporte, vendrían a ser parte del conjunto de prácticas representacionales de Occidente. También las ilustraciones, que manipularán ciertos elementos para que aparezcan insertos en una historia que no les compete. Por ejemplo, Rojas Mix llama la atención sobre un piadoso cuadro portugués en que se representa *La adoración de los Reyes* y en el que "se ha colado un intruso"; un nuevo rey irrumpe en la escena: "desentona: va tocado de plumas, carga larga flecha y es manifiesto que, si el artista le puso calzas y jubón, fue para guardar el decoro que exige la iglesia".[37]

Para afianzar lo anterior, no obstante, era necesario pasar del mundo triangular del gótico, "al rectangular del Renacimiento y del Barroco, que necesitan superficies panorámicas para desarrollar una nueva perspectiva [...] para exaltar el poder tem-

[36] Fernando Coronil, "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperialistas", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta [coords.], *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco, 1998, p. 131.

[37] Miguel Rojas Mix, *América imaginaria*, Barcelona, Lumen, 1992, p. 34. Desde luego, el mago "intruso" es un indio. Refiere nuestro autor citado que el retablo es de 1505 y se conserva en el Museo de Grão Vasco, de Viseu, Portugal.

poral, centrándolo y ubicando, en cada ángulo, alegorías de las Cuatro Partes de la Tierra".[38]

En este contexto, tenemos que leer los relatos testimoniales de Vespucio. Como él sí descubre que ha llegado a un mundo nuevo, deberá poner orden en él o, más bien, introducirlo en un cosmos previo. Esta tarea de clasificación y ubicación del dato etnográfico, será útil por dos motivos: en primer lugar, para conectar los dos mundos, el Viejo y el Nuevo y, de algún modo, afirmar que los indios son humanos:

> El hombre, por primitivo que fuese, era el tema de estudio más digno e interesante para el discípulo de los humanistas [...] Los indígenas que poblando en gran número esa tierra, no pueden considerarse como curiosos isleños, algo así como fenómenos accidentales, sino que deben ser vistos y estudiados como una variedad esencial de la especie humana, a despecho de la mayoría de los filósofos que niegan su existencia. Su misma muchedumbre aumenta su dignidad científica.[39]

En segundo lugar, era necesario garantizar al poder temporal que los peligros potenciales —el mal salvaje— ya habían sido detectados, por lo que podrían tomarse las medidas preventivas. Aunque Colón había dado por hecho que existían salvajes fieros y crueles, hay que recordar que no optaba por someterlos a la fuerza, sino a través de la prédica religiosa y el cambio en sus costumbres. Por el contrario, a Vespucio parecía quedarle más claro que la guerra podía ser una opción, aunque no la mejor. Después de todo, el florentino no viajaba solamente bajo las órdenes de España, sino patrocinado también por Portugal, y aunque los conflictos parecían haberse resuelto a través de los

[38] *Ibid.*, p. 39.

[39] Gerbi, *op. cit.*, p. 55.

Tratados de Tordesillas,[40] no estaba de más alertar de la hostilidad que percibía en los grupos étnicos que observó y que eran de Tierra Firme: la de las Guyanas.

Queda también claro que no sólo sus observaciones tuvieron fines distintos de las del Almirante, sino que además dieron cuenta de la amplitud del espectro del mal pues por sus descripciones, se infiere que los caníbales continentales eran mucho más feroces que los que se supone habitaban en las Antillas menores, si bien a los nobles salvajes —inocuos— los describe con más o menos las mismas palabras que usara Colón:

> distinguimos innumerable gente desnuda que caminaba por la costa, de que recibimos no pequeña alegría. Porque todos los que veíamos que andaban desnudos parecía también que estaban en gran manera asombrados de vernos, sin duda (a lo que yo entiendo) por vernos vestidos y de semblantes distintos a los suyos.[41]

Vespucio se asombra, como Colón, cuando percibe la generosidad de los nativos, que reciben a los recién llegados "con gran amor" y obsequian perlas, víveres y aves paradisíacas a sus blancos huéspedes, regalos que conducen hasta las embarcaciones.[42] Pronto aparecería una tensión entre el desprendimiento y el ansia de posesión, que se superaría en razón de la superioridad

[40] Estos tratados se firmaron el 4 de junio de 1494 y suplieron lo pactado en Alcaçovas-Toledo. En extremo importante es lo que señala Morales Padrón, a saber, que el derecho a las Indias nace de los derechos derivados del descubrimiento y no de las bulas de donación, "como se demuestra claramente en el Tratado de Tordesillas". Véase su *Historia del descubrimiento y conquista de América*, p. 108.

[41] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 25. Se trata del primer viaje.

[42] "Muchísimos de ellos nos acompañaban cargados con las cosas mismas que nos habían regalado, llevándolas en las redes en que duermen; a saber: ricos plumajes, muchos arcos y saetas e infinitos papagayos de diversos colores". *Ibid.*, p. 53.

de las armas y de los virus europeos. La desprotección —o desnudez—, primero causa de maravilla y de la que luego se sacaría provecho, no fue, sin embargo, vista así desde el inicio, como desamparo. También se vio como muestra de una vida alejada de la corrupción.

Al parecer de Vespucio, los indígenas llevan una vida más epicúrea que matemática, tesis de la cual parte para explicar el poco valor que otorgan a los bienes materiales dedicados a la acumulación: "En efecto, no supimos que hiciesen sacrificios ningunos, ni que tuvieran lugares o casas de oración, y según es de voluptuosa su vida, se les puede considerar por epicúreos".[43] Esa idea lleva a Bernat Castany a afirmar que la búsqueda de la felicidad o la negación de la propiedad, condujo a la idealización del indio por parte de varios cronistas de Indias, lo que observa en la ya mencionada *"Carta a Luis de Santángel"* de Colón, que "más que una descripción real de los lugares visitados por Colón, sea una proyección literaria en la que confluyen motivos literarios como el *locus amoenus*, el bucolismo y la Edad de Oro".[44]

No obstante, Castany no se detiene —ni por asomo— en la figura de Vespucio a pesar de haber sido un hombre del Renacimiento y, por tanto, afecto a "una concepción positiva de la superioridad moral del indígena, pues le concede esa 'prudencia' o 'phronesis' que Epicuro había redefinido como la capacidad de elegir y ordenar los placeres de tal modo que el sufrimiento sea reducido al mínimo natural e inevitable".[45]

[43] *Ibid.*, p. 37.

[44] Bernat Castany Prado, "Cerdos en el paraíso: la influencia de la filosofía epicúrea en la construcción del mito del 'buen salvaje'", en Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna [eds.], *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos xvi y xvii*, Nueva York, Instituto de Estudios Auriseculares, 2013, pp. 279-291, p. 282.

[45] Castany Prado, *op. cit.*, p. 284.

En la carta dirigida desde Lisboa a Lorenzo de Medici, conocida como el *"Fragmento Ridolfi"*,[46] por ejemplo, Vespucio fundamenta la costumbre de los nativos de vivir desnudos como respuesta a su propio entorno ecológico:

> En cuanto a la defensa de haber dicho yo que la gente en aquella tierra va desnuda, esto se sostiene por razones naturales y porque vi tanta de ella *quam nemo numerare potest* [...] Que, como dice el Filósofo "el uso muda a la natura". Y cierto es que cuanta tierra he navegado, o recorrido, en tres viajes [...] he visto al pie de 2 000 leguas de tierra firme y más de 500 islas, y gran parte de ellas habitadas, y la tierra firme llena de infinitísimas gentes, nunca vi a ninguno de ellos vestido, ni siquiera cubrieran un poco ni mucho sus vergüenzas, así los hombres como las mujeres.[47]

Apto para la geografía, Vespucio presenta una argumentación que le parece racional para explicar el motivo del color blanco, y no negro, "si bien tirando al pelaje del león", de los habitantes del Nuevo Mundo:

> En cuanto al decir que yo he dicho que la gente en aquella tierra es blanca y no negra, y máxime aquellos que habitan dentro de la zona tórrida, os respondo, salvo el honor de la filosofía, que no es preciso que todos los hombres que habitan en la [zona] tórrida deban ser negros por naturaleza y de sangre quemada como son los etíopes [...]. Encuentro que la causa principalísima procede de la complexión del aire y disposición de la tierra, porque toda la tierra de Etiopía está muy despoblada, de agua dulce hay escasez y pocas veces llueve, y el terreno muy arenoso, y quemada por el calor del sol y hay infinitos desiertos arenosos y poquísimos bosques o selvas

[46] Formisano sitúa esta carta entre septiembre y diciembre de 1502. Fue hallada por el profesor Roberto Ridolfi en el Archivo Conti y publicada en 1937.

[47] "Fragmento Ridolfi", en Formisano, *op. cit.*, p. 82.

[...] Es la causa de ser la gente blanca [...] porque como digo, en aquellas partes el aire es más templado que el de Etiopía, y la tierra mucho más amena y abundante de agua dulce [...] y el que no lo crea que vaya a verlo como lo he hecho yo.[48]

A pesar de la admiración que despierta en Vespucio ese paisaje áureo, no se abstendrá de advertir las dotes guerreras de los indios, en especial la de los caníbales, así como también el hecho de que son fáciles de vencer en razón de que los europeos cuentan con armas más potentes. Al saber, porque se lo cuentan los "desarropados", que hay indios caníbales, escribe lo siguiente:

Y encontramos que eran de una generación que se dice "caníbales", y que casi la mayor parte de esta generación, o todos, viven de carne humana; y ésto téngalo por cierto Vuestra Magnificencia. No se comen entre ellos, sino que navegan en ciertas embarcaciones que ellos tienen, que se llaman "canoas", y van a traer presa de las islas o tierras comarcanas, de una generación enemiga de ellas y de otra generación que no es la suya. No comen mujer ninguna, salvo que las tengan como esclavas, y de esto tuvimos la certeza en muchas partes donde encontramos tal gente, porque nos ocurrió muchas veces ver los huesos y cabezas de algunos que se habían comido, y que ellos no lo niegan, y además lo afirmaban sus enemigos, que están continuamente atemorizados por ellos.[49]

Su retórica no admite vacilaciones, incluso si quedan huecos por rellenar. Por ejemplo, en lo que sigue: "En fin, es cosa bes-

[48] *Ibid.*, pp. 83-84. También anota Vespucci en su primer viaje que "su carne tira a roja, como el pelo de los leones, y soy de la opinión que *si anduvieran vestidos serían tan blancos como nosotros*". En Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, p. 29. Enfatizo con itálicas para hacer notar que la igualdad ontológica está supeditada al uso de textiles, como si éstos fueran los únicos elementos que arropan culturalmente a un pueblo.

[49] Carta del 18 de junio de 1500, en Formisano, *op. cit.*, p. 57.

tial; y es cierto que uno de ellos me confesó haber comido de la carne de más de 200 cuerpos, y esto lo tengo por cierto, y baste", señala Vespucio,[50] aunque no consigue ofrecer una explicación, salvo por analogías:

> Esta es cosa verdaderamente cierta, pues se ha visto al padre comerse a los hijos y a las mujeres, y yo he conocido a un hombre, con el cual he hablado, del que se decía que había comido más de 300 cuerpos humanos, y aún estuve 27 días en una cierta ciudad, donde vi en las casas la carne humana salada y colgada de las vigas, como entre nosotros se usa colgar el tocino y la carne de cerdo. Digo mucho más: ellos se maravillan porque nosotros no matamos a nuestros enemigos y no usamos su carne en las comidas, la cual dicen ser sabrosísima.[51]

¿Sería esta insistencia en la antropofagia, un modo de olvidar el hambre que se pasa a bordo de un barco? Probablemente; pero seguir esa línea de reflexión nos llevaría por otros derroteros. Y el caso aquí, es que los caníbales son feroces, insaciables, En todo caso, y de ser ciertas las acusaciones de falsificación de las cartas de Vespucio, llama la atención el que su autor o autores, se hayan concentrado en la sinvergüenza y el cinismo de los antropófagos: por ejemplo, se cuenta que durante la tercera navegación, un joven marinero español saltó a tierra para conversar con un grupo de mujeres enviadas por los nativos, pero fue devorado.

> Pero he aquí que, saliendo del monte una mujer con una grande estaca en la mano, se llegó adonde estaba el mozo y le dio por la espalda tan fuerte golpe con la estaca que inmediatamente cayó en tierra muerto. Al instante, las otras mujeres le arrebataron y llevaron al monte arrastrándole por los pies, y los hombres que estaban

[50] Carta de 1502, en *ibid.*, pp. 78 y 79.

[51] "El Nuevo Mundo", en Formisano, *op. cit.*, p. 94.

> en el monte se acercaron a la orilla armados de arcos y saetas, y disparándolas contra nosotros atemorizaron a nuestra gente de tal suerte, que ninguno se acordó ni aun de tomar sus armas, porque las barcas tocaban en la arena al tiempo de navegar y no podían huir con presteza. Por lo cual arrojaban contra nosotros muchas saetas, hasta que disparamos contra ellos cuatros tiros de cañón; y aunque a ninguno hirieron, apenas oyeron el estampido todos huyeron precipitadamente al monte donde estaban las mujeres, las cuales destrozaban y descuartizaban a nuestra vista aquel joven que habían asesinado; y enseñándonos los pedazos los asaban en una gran lumbre que habían encendido, y después se los comían.[52]

Vespucio seguirá mostrando su total repudio por la antropofagia y el modo en que los indios buenos se quejan de quienes la practican. Ellos le contarán que sus enemigos "a cierto tiempo del año venían por mar a su país, entrando en él insidiosamente, ya por traición, ya por fuerza, y que mataban a muchos de los naturales, comiéndoselos después".[53] A esas tragedias, le acompañarán otro tipo de prácticas abominables, como la mutilación:

> En la barquilla que desampararon no hallamos sino cuatro mancebos que no eran de aquella gente, sino apresados en otro país; a todos cuatro acababan de cortarles los miembros genitales, según demostraba lo reciente de las heridas, cosa que nos causó no poca admiración [...] ellos nos indicaron por señas que los habían cau-

[52] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 105. En la relación de su primer viaje, Vespucci ya había calificado de bestiales e inhumanas las prácticas antropofágicas de los indios, precisando de pasada que "Rarísima vez comen otra carne que la humana, y la devoran con tal ferocidad, que sobrepujan a las fieras y bestias; porque todos los enemigos que matan o cogen prisioneros, sean hombres o mujeres, indistintamente los devoran con tal fiereza que no puede verse ni decirse cosa más feroz ni más brutal Yo mismo he presenciado en diversos parajes, y con mucha frecuencia, esta prueba de inhumanidad (...)". *Ibid.*, p. 41.

[53] *Ibid.*, p. 61.

> tivados y que los traían para comérselos, significándonos al mismo tiempo que esta gente tan fiera y cruel, comedora de carne humana, se llamaban caníbales.[54]

Hay más datos etnográficos sobre estos caníbales: no tienen leyes ni fe, propiedad privada ni rey, no conocen la inmortalidad del alma, ni son codiciosos. Habitan hasta 500 ó 600 en grandes casas comunes de 220 pasos de largo y 30 de ancho, duermen en hamacas y comen, sentados en el suelo, raíces, hierbas y frutas, mucho pescado y mariscos, pájaros y animales y, por supuesto, carne humana, sin hacer uso de servilletas o manteles. Se horadan los labios y las mejillas para adornarse con huesos y piedrecillas de alabastro verde y blanco, lo cual parece a Vespucio bastante bestial. Son polígamos y prolíficos. Sus mujeres son desvirgadas por el pariente más próximo que tengan (excepto el padre) y después son dadas en matrimonio a otro hombre. Saludables y longevos, algunos tienen hasta cuatro grados de descendientes.[55]

Lo que incomoda a Vespucio son las prácticas canibalescas de sus anfitriones. Incluso llega a adquirir a unos desdichados que estaban destinados a la olla: "y les compramos diez criaturas, tanto varones como mujeres, que estaban destinados para el sacrificio (o para decirlo mejor, para el maleficio). Se los reprendimos mucho: no sé si enmendarán".[56]

Lo anterior, por supuesto, no deja de escandalizar a Américo, por lo que advierte en *Mundus Novus* que: "se abata la audacia de aquellos que del cielo y de la majestad quieren investigar y saber más de lo que es lícito, ya que desde tanto tiempo que el mundo

[54] *Ibid.*, p. 79.
[55] Carta de 1502, en Formisano, *op. cit.*, pp. 76 y 77.
[56] *Ibid.*, p. 78.

ha comenzado, no se ha descubierto la grandeza de la tierra y lo que en ella se contiene".[57]

Ya con esa información, que completaba un paisaje de claroscuros, ¿qué quedaba por hacer? Justificar la batalla identificándola como una guerra contra el Mal, para lo cual hubo de identicarse al mal salvaje con el Adversario, sin que hasta nuestros días haya habido gran variación en su representación, como podemos ver en las narrativas contemporáneas plagadas de zombis comprometidos en retóricas apocalípticas, que representan el miedo a la naturaleza enfurecida y a la alienación que se padece y se propaga viralmente. Por ello, una mirada adicional nos servirá para constrastar la del florentino; la de un especialista en detectar y extirpar lo insano: un médico.

[57] "El Nuevo Mundo", en Formisano, *op. cit.*, p. 101.

V. *Fascinatio*: Chanca, Coma y Cuneo. Donde se habla del mal salvaje, del mal de ojo y de los "amores" malos[1]

1. Los salvajes detestables

Todos los años, al acercarse el mes de octubre, suelen enfrentarse hispanofilias e hispanofobias en escenarios académicos tanto como en catarsis callejeras, como si fuera un ritual de la memoria que permite traer al presente los efectos que, a lo largo de muchos siglos, arrojaron los viajes del Almirante de la Mar Océana: guerra, muerte y destrucción. Como todo rito lo hace, aquel es la escenificación de un mito y en su proceso de desarrollo parece querer resolver un conflicto de enormes proporciones porque tiene que ver con nuestra historia y frente a la cual se cohesionan detractores y defensores de la conquista y de la colonización. Mientras que estos últimos parecen seguir atribuyéndole un carácter providencial a esos hechos, los primeros suelen

[1] Un acercamiento inicial a los autores que se tratarán puede encontrarse en mi artículo "Testimonios sobre canibalismo en la carta del Dr. Chanca al Cabildo de Sevilla", en *Revista de Historia de América*, núm. 154, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, enero-junio de 2018, pp. 135-148.

darle un tono cívico; en la medida en que, como diría Gustavo Bueno, el concepto de memoria entraña, de alguna manera, la idea de "ocultamiento" de información relevante que "intencionalmente" se habría ocultado;[2] y esa información es la que se refiere al signficado antropológico del encuentro-enfrentamiento entre dos mundos.

El análisis de tal mito, cuyo significante es el Salvaje, es necesario para establecer quiénes tildaron a los indios como deseables o detestables, así como los motivos que llevaron a robustecer las imágenes de amistad y enemistad y lo que aquello expresó; crónicas, bitácoras, cartas y diversos documentos refirieron la existencia de indios buenos y también de malos, lo que derivó, ciertamente, en el diseño de una política estatal que protegiera la vida de los buenos salvajes, al tiempo que ordenaba esclavizar a los caníbales. En este sentido, remitir a la mirada de Chanca, y no sólo a su punto de vista o mirador, lleva a pensar sobre los límites de lo humano y el modo en que se decidiría el destino de la gente hallada. Reflexión que, por cierto, alcanzaría mayor grado de intensidad durante el debate sostenido entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en 1550.[3]

Diego Álvarez Chanca (1480-1515) fue un médico al parecer de origen extremeño,[4] que acompañó a Cristóbal Colón durante

[2] Gustavo Bueno: "Sobre el concepto de «memoria histórica común»", publicado en *El Catoblepas*, núm. 11, enero de 2003. En: http://www.nodulo.org/ec/2003/n011p02.htm.

[3] Remito al estudio, tan conciso como ilustrador, de Mauricio Beuchot, *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1992, en el que analiza las diversas posturas asumidas en torno a la legitimidad de la presencia española en Indias. De igual valía, pero más amplio, es el de Jean Dumont, *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 2009.

[4] Varios especialistas aseveran que era sevillano pero no es el parecer de Justo Pedro Hernández González, "En torno a una biografía global del primer

el primer año del segundo viaje al Caribe, travesía que emprendió por disposición de Isabel y Fernando, en calidad de físico (como médico y botánico). Sus observaciones sobre la travesía que siguieron los expedicionarios las dejó plasmadas en una carta al Cabildo de Sevilla.[5]

Al igual que el fraile jerónimo Ramón Pané, Álvarez Chanca se había embarcado en una de las 17 naves que partieron de Cádiz, el 25 de septiembre de 1493.[6] Ambos fueron, aparentemente, muy cercanos al Almirante, y de algún modo personificaron el doble interés de Colón: averiguar la factibilidad de nuevas rutas mercantiles y, paralelamente, propagar la Buena Nueva. Podemos conjeturar que fray Ramón y el doctor Chanca conversaron respecto de las posibilidades de evangelizar con éxito a los indios, y que el médico se mostrase sumamente desconfiado al respecto.

El relato de Chanca desmitifica al buen salvaje descrito por Colón, es decir al conjunto de indios hospitalarios que conoció durante el primer viaje exploratorio. Por eso, él colocará al salvaje malo en el escaparate de lo bestial, para que todos lo

---

médico de América", en *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 58, Las Palmas de Gran Canaria, 2012, p. 34. Chanca pudo haber sido oriundo de Cáceres.

[5] La carta, escrita a fines de enero de 1494, puede hallarse en Juan Gil y Consuelo Varela, *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, Madrid, Alianza Universidad, 1984, pp. 155-176. La introducción a este documento es de Varela, que anota que una copia de la carta está inserta en un códice de 33 hojas, perteneciente al monasterio de la Mejorada, y que se guarda en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. La relación se ubica entre las páginas 17 y 31 de dicho códice. *Ibid.*, p. 155.

[6] La flotilla se componía de 17 embarcaciones, en las que se llevaban caballos y asnos, ganado bovino y porcino, cepas de vid y semillas de diversas plantas. En Canarias cargaron caña de azúcar y perros que cumplirían una función militar ofensiva. Véase Iósif P. Maguidóvich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Moscú, Progreso, 1965, pp. 48-49. Sin duda, este segundo viaje no era sólo exploratorio; también era colonizador.

juzguen y se lo coman con la vista. La mirada —incluso si es precisa— se dirige a mostrar características del orden estético, pero también a evidenciar lo que debería ser percibido como una alteración indiscutiblemente reprobable.

Sus comentarios respecto de los malos salvajes se desprenden de lo que le contaron los "buenos" respecto de los habitantes de las Antillas menores, y encuentra en su canibalismo motivo suficiente para desconfiar de ellos. Así pues, la lectura de su carta no sólo aporta una visión más o menos clara del tipo de datos que se consideraban valiosos; también da cuenta del imaginario medieval pero aún vigente, incluso en aquellos días de aires renacentistas. Otra cuestión muy importante por señalar es que no queda sobre el segundo viaje más que un memorial escrito por el Almirante y fechado el 30 de enero de 1494,[7] que Antonio de Torres, capitán de la nao *Marigalante*, llevaría a los Reyes Católicos. Con ese capitán, volvería Diego Álvarez Chanca a España, en febrero de 1494.[8]

En el mencionado memorial, Colón ennumera diversos desafíos relacionados a las provisiones, así como las dificultades para allegarse el oro de las Indias, entre las que menciona al cacique Caonabó,[9] que al ver a los hombres del Almirante "desbaratados

[7] Si bien el "Memorial que para los Reyes Católicos dio el Almirante a don Antonio de Torres", se encuentra inserto en la edición de Espasa-Calpe (pp. 155-168) ahí se consigna como fecha del documento 1499, siendo que el segundo viaje culminó en 1496. Las citas provienen de la versión digitalizada, pp. 205-223. En adelante me referiré a él como "Memorial a Antonio de Torres", que reseña el segundo viaje de Colón.

[8] María Montserrat León Guerrero, "Cronistas de los viajes colombinos", en *Revista de Humanidades*, núm. 20, Tecnológico de Monterrey, 2006, p. 119.

[9] Era el señor de Maguaná (de origen caribe) en la zona del Cibao, considerada por los españoles como la gran mina de oro. Véase Virginia Martín Jiménez, "El primer asentamiento castellano en América", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos [coords.], *Estudios sobre América:*

y dolientes" por el tipo de agua y aire de la región, y siendo muy malo y atrevido "podría emprender lo que non osaría si fuésemos sanos".[10]

Una singularidad que llama la atención en este memorial, es que el Almirante refiere que envía a los Reyes unos caníbales, de ambos sexos y de diversas edades, para que se pongan, dice,

> en poder de personas con quien puedan mejor aprender la lengua, ejercitándolos en cosas de servicio y poco a poco mandando poner en ellos algún más cuidado que en otros esclavos para que deprendan unos de otros, que no se hablen ni se vean sino muy tarde, que más presto deprenderán allá que no acá y serán mejores intérpretes, como quier que acá non se dejará de hacer lo que se pueda.[11]

La respuesta de los Reyes fue que "está muy bien, y así lo debe hacer; pero que procure allá, como si ser pudiere, se reduzgan á nuestra Sancta Fe católica, y asimismo lo procure con los de las islas donde está".[12]

Lo anterior, como puede verse, sería el primer paso para la aculturación,[13] y permitiría que los caníbales "gente tan fiera y dispuesta y bien proporcionada y de muy buen entendimiento",[14]

---

siglos XVI-XX, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 2005, p. 469. El cacique fue apresado por Alonso de Ojeda, siguiendo órdenes del Almirante.

[10] "Memorial a Antonio de Torres", en Martín Fernández de Navarrete [comp. y ed.], *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Hernando y Cía., 1892, p. 208.

[11] *Ibid.*, p. 212.

[12] *Ibid.*, p. 213.

[13] No me detendré en definir de manera exhaustiva en qué consiste el proceso de aculturación, aunque afirmar que se trata de la transfiguración traumática de un perfil etnocultural y que origina una discontinuidad o de plano ruptura en el proceso civilizatorio, sin duda esclarecerá la cuestión.

[14] "Memorial a Antonio de Torres", en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*…, p. 213.

se quitaran esa "inhumana costumbre que tienen de comer hombres, y allá en Castilla, entendiendo la lengua, muy más presto recibirían el bautismo y farían el provecho de sus ánimas".[15]

Esto significa que por aquellos días ya había admitido el Almirante que había indios malos, aunque esa maldad podía "aplacarse" mediante la cristianización. No es de sorprender, por lo anterior, la admiración que sentía el padre Las Casas por Colón, pues el dominico proponía una prédica amorosa.[16] Habrá ocasión de mostrar que, pese a los rumores sobre canibalismo, el Almirante optó por ser discreto por motivos fáciles de adivinar: nadie había visto, con sus propios ojos, ningún acto de canibalismo; de manera que lo que se contaba podía ser nada más que habladurías. También Chanca habría sospechado de las acusaciones, pues éstas provenían de los moradores de La Española y de las cautivas que se habían rescatado, así como de lo que se había observado, tras una estancia de ocho días en las Antillas Menores, es decir, cráneos y huesos humanos.

"Pero el propio Chanca, nos dice Maguidóvich, puso pronto en duda que esos hallazgos fueran una demostración de antropofagia, pues cráneos también había en las moradas de los pacíficos arruacos",[17] es decir, en La Española. En efecto, en la carta se lee al respecto:

> buscando las cosas que tenían guardadas en una esportilla mucho cosida é mucho á recabdo una cabeza de hombre mucho guardada. Alli juzgamos por entonces que seria la cabeza de padre ó madre,

[15] *Ibid.*, p. 212.

[16] Entre las anotaciones que fray Bartolomé hizo al *Diario* él advierte que en su nombre y apellido Colón ya llevaba inscrita una misión providencial: llevar a Cristo a Colombo pues si San Cristóbal carga a Cristo, Colón lo lleva hasta Oriente.

[17] Iósif P. Maguidóvich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Moscú, Progreso, 1965, p. 51.

ó de persona que mucho querían. Después he oido que hayan hallado muchas desta manera, por donde creo ser verdad lo que alli juzgamos.

La perspicacia de Chanca rindió sus frutos: el Almirante pidió a los Reyes un aumento de sueldo para el médico, a quien describe como diligente y caritivo en su oficio, y que sin duda ganaría más si ejerciese en Castilla.[18] Colón transmite que el Dr. Chanca:

> dice y afirma que los físicos de Vuestras Altezas, que andan en reales o en semejantes cosas que éstas, suelen haber de derecho un día de sueldo en todo el año de toda la gente: con todo he sido informado, y dícenme que, como quiera que esto sea, la costumbre es de darles cierta suma tasada a voluntad y mandamiento de Sus Altezas en compensa de aquel día de sueldo, suplicaréis a Sus Altezas que en ello manden proveer, así en lo del salario como de esta costumbre, por forma que el dicho doctor tenga razón de ser contento.[19]

En efecto, el galeno había sido diligente; sobre todo cuando un tercio de los hombres en La Española enfermó al mismo tiempo. Según Aurelio Tió: "Es de presumir que fuera cierta clase de fiebre palúdica endémica en el Nuevo Mundo, cuyos gérmenes

[18] "Memorial a Antonio de Torres", en *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón…*, p. 216. El salario que pedía Colón para Chanca era de cincuenta mil maravedíes, el mismo que, más tarde, le correspondería a Vespucio como Piloto mayor.

[19] *Ibid.*, pp. 216-217. En su estudio introductorio a la relación de Chanca, Consuelo Varela asegura que él no pudo conseguir que se le diera el plus que pedía: un día de sueldo al año de toda la gente que formaba parte de la colonia. Véase, Gil y Varela, *op. cit.*, p. 152. Como los Reyes señalan en su contestación, "*En esto del día de sueldo de los físicos, non lo acostumbran haber sino donde el Rey nuestro Señor esté en persona*". *Ibid.*, p. 217.

sufrieron cierta mutación virulenta al contacto con los europeos, y provocara una exacerbación de la enfermedad".[20]

La queja de Chanca, seguramente, no se limitaría a su salario. Poco esperaba de esos malos salvajes a quienes, según Colón, era posible liberar de sus prácticas antropofágicas.

2. Noticias no verificadas

Otro médico respaldaría el parecer de Chanca: Guillermo Coma, un aragonés que escribió una carta acerca "De las islas del Mar Meridional e Índico recientemente descubiertas" al profesor de Filosofía en la Universidad de Pavía, el siciliano Nicolás Esquilache (Nicolaus Scyllaceus), y que éste tradujo al latín para remitirla a un judío converso de nombre Alfonso de Cavallaría.[21] Si hay alguien en quien se haga realidad la confusión entre cronista y novelista, ese bien puede ser Esquilache.[22]

Sobre Guillermo Coma casi nada se sabe; incluso se duda que haya efectivamente viajado,[23] lo cual hace pensar que de alguna manera se las habría ingeniado para leer la carta de Álvarez Chanca enviada en febrero de 1494 con Pedro Margarit, quien también pudo contarle a Esquilache,[24] o que tuvo acceso a su contenido a través de alguien más, y luego habría transmitido

[20] Aurelio Tió, *Dr. Diego Álvarez Chanca: estudio biográfico*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña-Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1966, p. 354.

[21] Lo sostiene Morales Padrón, *op. cit.*, p. 13.

[22] Tomo prestadas palabras que Alejo Carpentier dejó en *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, México, Siglo XXI, 1981, p. 23.

[23] Tampoco aparece Miguel de Cuneo en la lista de pasajeros a Indias, aunque es claro que viajó por los motivos que más adelante se verán.

[24] Es lo que afirma Morales Padrón, *op. cit.*, p. 13.

fielmente el contenido de la carta a Esquilache. De igual modo hay que notar que Coma escribió en lengua vernácula, y que fue el siciliano quien la tradujo, dejando una versión más erudita y confusa. Lo cierto es que la estrategia narrativa y la estructura de la carta son tremendamente parecidas a las de Chanca.[25] No obstante, Coma insiste menos en el canibalismo y más en el disfrute del espectáculo de la naturaleza. Hay evidentemente, un cierto paralelismo con Vespucio.

Según Juan Gil, los textos de Chanca y Coma,

> muy afines pero no iguales, persiguen un mismo objetivo, la magnificación a ultranza de lo descubierto [...] subsiste, sin embargo, un motivo de inquietud y de desconcierto máximo, y es que nadie, ni siquiera el sabelotodo D. Cristóbal Colón, conoce a ciencia cierta dónde se hallan esas islas de las que ha tomado posesión para la Corona de España.[26]

También es posible, según Joan-Pau Rubiés, que Coma haya entrevistado a uno o más miembros de la expedición, para pedirles que clarificaran o corroboraran datos.[27]

Sea o no repudiable la carta de Coma, lo cierto es que hace referencia a prácticas de canibalismo; es además interesante que reporte la observación de los cuerpos que alteran "la norma" y, junto con la de Chanca, se podría considerar como fundacional

[25] Joan-Pau Rubiés, "Travel writing and Humanistic Culture: a blunted impact?", en Peter Mancall [ed.], *Bringing the World to Early Modern Europe. Travel Accounts and their Audiences*, Leiden, Brill, 2007, p. 158. Esta hipótesis la formula también León Guerrero quien piensa que "Los numerosos paralelismos con el texto de Chanca nos hacen pensar que tuvo delante la carta del médico. Destaca lo minucioso de la descripción de la fundación de la villa de la Isabela y la magnificación de lo descubierto, el interés por recoger la fauna y la flora de las islas, o las costumbres de los indígenas". Guerrero, *op. cit.*, p. 120.

[26] Gil y Varela, *op. cit.*, p. 178.

[27] Rubiés, *op. cit.*, p. 158.

del discurso médico y militar pues en esas cartas se presentan —aunque de forma embrionaria— los argumentos que legitimarían la conquista del continente. Ambos documentos pueden aportarnos pistas sobre los motivos que llevaron a considerar que el indio no podía ser asimilado culturalmente, o, si se prefiere una analogía estomacal, no puede ingerirse un cuerpo que devora a otros cuerpos.

En términos generales los cuerpos de los indios llamaron la atención de inmediato: la primera referencia se halla en el *Diario* de Colón, escrita tras el primer desembarco en una isla caribeña: "Luego llegaron gente desnuda", y esa frase reactiva el discurso conocido, en el que el desabrigo es seña de inocencia o franca miseria cultural. En Coma, los caníbales aparecen casi de reojo porque derrocha tinta en describir la travesía y poca en dar detalles etnográficos.

No obstante, antes de referirse a los buenos salvajes, Coma ofrece un retrato de los caníbales de las islas Dominica y Marigalante, a quienes llama "canaballi" (y se nota la pluma de Esquilache):

> gente feroz e indómita, que se alimenta de carne humana; con derecho podríamos llamarlos antropófagos. Ellos hacen guerra continuamente a los suaves y tímidos indios para conseguir carne humana: éste es su botín, su objetivo, su caza. Devoran tribus indefensas. Se abstienen de los suyos, no comen a los caníbales.[28]

Subrayemos la importancia que reviste el hecho de que Coma-Esquilache[29] utilice el término "antropófagos", y que lo haga para señalar el grado de indefensión en que se encuentran los indios, es decir, quienes no consumen carne humana; con esto coloca en un plano de semejanza a indios y europeos, quienes

[28] Cito la versión que ofrece Morales Padrón, *op. cit.*, p. 184.

[29] Comparto el modo en que Morales Padrón se refiere al autor de la carta.

debieran defenderlos. Medio siglo más tarde, Juan Ginés de Sepúlveda presentaría como justa causa para la guerra contra los indios, la defensa de las víctimas de actos de barbarie. También llama la atención que Coma-Esquilache afirme que al militar Pedro Margarit "digno de la mayor fe" (aunque luego traicionó a Colón) le constó que había antropófagos pues "atestigua haber visto con sus propios ojos varios indios clavados en los asadores, y asados sobre fuego ardiente para la lujuriosa gula de ellos, cerca yacían arrancadas las cabezas y las extremidades".[30]

Llama también la atención que los caníbales no desperdicien nada del cuerpo de sus víctimas, dándole uso a los huesos para elaborar las puntas de flechas: "Dicen que los huesos usados para este propósito son tibias humanas: los caníbales no perdonan ninguna de las partes de los cuerpos humanos, ni aún después de haber devorado su carne".[31] A continuación, Coma-Esquilache recuerda lo narrado por Plinio acerca de los etíopes que son grandes tiradores, y se atreve a decir que las islas encontradas son arábigas. Más adelante, se lee que los indios (o sea, no caníbales) suplican a los españoles que no los abandonen a su suerte, pues serán devorados "como ovejas".

Veamos a continuación qué nos dice Diego Álvarez Chanca respecto de los caníbales. En primer lugar, desde luego, lo que opina es contrario a lo que defendía Colón —e incluso Coma-Esquilache—, a saber, que los indios son poco propensos para ser cristianizados. El médico perseguía otros derroteros que los del Almirante, que estaban impregnados de intereses religiosos. La presencia de caníbales, que Chanca refiere en su misiva, llevaba a alinearse con los fines colonizadores: se trataba de emprender negocios en Indias, y no tanto de aumentar el número de cristianos. Y que conste que ni siquiera en las *Capitulaciones* que

[30] Morales Padrón, *op. cit.*, p. 186.

[31] *Loc. cit.*

firmaron Colón y los Reyes hay mención al carácter misional o evangelizador del viaje; eso vendría a mencionarse en las bulas que dividieron entre España y Portugal el mundo por colonizar, condicionando el reparto a la prédica religiosa.

La carta de Álvarez Chanca, brevísima en comparación de la ya de por sí corta relación de Coma-Esquilache y también de la escrita por fray Ramón Pané, debe ser ubicada en la historia de la etnografía, en especial de los "otros" cuerpos. Amables salvajes y caníbales, unos y otros, son practicantes de toda suerte de deformaciones: poligamia, sodomía, tatuajes, desnudez. Debido a sus observaciones, tanto de salvajes que no comen carne humana como de los que sí lo hacen, su testimonio sirve de contrapeso al de Colón. En su carta, por ejemplo, no aparece referencia alguna a la Edad de Oro; cosa que habría molestado al primero en darle impulso político a esa imagen: Pedro Mártir de Anglería (1457-1526),[32] que utilizó al buen salvaje para argumentar, con razones demoledoras, que el programa conquistador estaba repleto de fallas, reprochando al colono la barbarie de la que hacía gala.[33] Crítica de la que hará eco Antonio de Guevara (1480-1545) con la fábula sobre "El villano del Danubio", en el *Reloj de Príncipes* (1529).

También Montaigne (1533-1592), se ha dicho hasta el cansancio, usó la alegoría del caníbal —dándose cuenta de que era una invención— para imprimirle fuerza a la queja de Francisco I, que protestaba por el reparto de tierras hecho a favor de Es-

[32] De entre los cronistas de Indias, sólo Pedro Mártir de Anglería, afirma Consuelo Varela, parece haber dado muestras de conocer a Chanca, y se refiere a él como codicioso, y por tal motivo había viajado con Colón. Varela alude que, si bien algunos suponen que Chanca regresó a las Indias en la expedición de Pedrarias Ávila, en 1514, ella no ha hallado evidencia documental que lo pruebe. Gil y Varela, *op. cit.*, p. 154.

[33] Pedro Mártir de Anglería, *Década* I, lib. III, cap. IV.

paña y Portugal, y para afianzarse en su crítica antiespañola.[34] Más tarde, fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) llevaría la crítica a los encomenderos mucho más allá de sus hermanos dominicos: afirmó que España no tenía más remedio que abandonar América pues la soberanía sobre estas tierras, debían ejercerla los nativos.[35] Todos esos argumentos encontrarían su debilidad en la imagen del caníbal.

Dicha figura, en contraste con la del salvaje bueno, sirvió para dar sobradas razones a favor de la conquista, y justificarla en razón de prácticas que ofendían a los europeos. Haber detectado la transgresión del tabú de la antropofagia no implicaba engrosar los compendios de rarezas y curiosidades; por el contrario, la realidad americana parecía encajar en lo ya conocido o, al menos, previamente enunciado. Así pues, es a Chanca y a Coma-Esquilache y no a Colón, a quienes debemos adjudicar la paternidad del Caníbal americano o, en todo caso, de su significado.

Hoy, no obstante, sabemos que el nombre autóctono de los caribe de la Dominica —la última isla en ser colonizada—,[36] era *Kalinago*, una palabra derivada de *Kalinenmeti*, que significa "un buen hombre pacífico", y que habrían migrado desde el área del

[34] Montaigne, *Ensayos*, lib. III, cap. 6.

[35] "Se concluye con juristas y canonistas que ni los reyes ni los emperadores tienen poder fundado sobre las haciendas de los ciudadanos, ni sobre la posesión de sus territorios, provincias o tierras del reino ni tampoco sobre el dominio útil ni directo de los habitantes". Bartolomé de Las Casas, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid, CSIC, 1984, p. 23.

[36] Tió nos dice que "Durante siglo y medio después del descubrimiento de América las islas Bahamas fueron ignoradas y casi dejadas en el olvido oficial, excepto por la visita que a ellas hiciera Don Juan Ponce de León en su viaje desde San Germán para descubrir La Florida en 1513. Su diario de navegación afortunadamente es la fuente documental que mejor corrobora el diario de navegación de Cristóbal Colón [...]." Véase Tió, *op. cit.*, p. 321.

Orinoco a las Antillas menores.[37] Y ¿qué pasó con esas buenas personas pacíficas"? Fueron "devoradas" por virus. ¿Cómo fue que se justificó su desaparición? Las descripciones hechas por Álvarez Chanca llevan entrelíneas los móviles del crimen perpetrado.

3. Un espía entre caníbales

Pasados algunos días tras el arribo al Mar Caribe, cuenta el doctor Chanca, que ya se tenían indicios de canibalismo; unos hombres habían traído abordo algunos huesos de brazos y piernas. Las osamentas hicieron sospechar que las islas "son habitadas de gente que come carne humana", y de las cuales le habían hablado al Almirante durante su primer viaje. Las dudas se disiparon con abrumadoras evidencias que indicaban que los festines antropofágicos eran habituales, porque durante los ocho días que duró el ir y venir por las costas, hallaron "infinitos huesos de hombres". Se deduce que además de ser antropófagos, son insaciables. Incluso, según narra Chanca, las lugareñas de Marigalante y Dominica —islas de caníbales— le dijeron que sus hombres habían partido en diez canoas para traer más víctimas. No escondía Chanca su profundo malestar:

> Después que entendieron que nosotros aborrecíamos tal gente por su mal uso de comer carne de hombres, holgaban mucho, y si de nuevo traían alguna mujer o hombre de los Caribes, secretamente decían que eran Caribes, que allí donde estaban todos en nuestro poder mostraban temor dellos como gente sojuzgada, y de allí conocimos cuáles eran Caribes de las mujeres é cuales nó, porque las

[37] Existen otras interpretaciones, que trataré más adelante. Véase por ahora la fuente electrónica: http://www.salybia.org/the-kalinago.html.

Caribes traían en las piernas en cada una dos argollas tejidas de algodón.

¿Quiénes eran esos Caribes? Un dato por demás interesante, es que las mujeres a las que alude Chanca, hablaban una lengua distinta de la de los varones. Esto se debía a que ellos eran originarios de las Guyanas y no del Caribe; llegados a su destino (hacia el siglo XIII o XIV) habrían matado (y en algunas versiones, comido) a los varones igneri para quedarse con sus mujeres.[38] Así, la lengua Carib pudo haber sido una suerte de créol que permitiera a los kalínago del Caribe, comunicarse con las poblaciones costeñas calibi de Sudamérica y los grupos de tierra adentro, compartiendo un origen fundamentalmente arawak.[39]

La separación lingüística entre varones y mujeres raptadas, es decir que ellas hablaran otra lengua, hace comprensibles ciertos datos etnográficos ofrecidos por Álvarez Chanca, en especial los

[38] A estos datos generales podemos agregar los que provienen del capítulo tres "El origen sexuado Arauco-caribe" de Francesca Gargallo, *Garífuna, Garínagu, Caribe*, México, Siglo XXI/Gobierno del Estado Libre y Soberano de Quintana Roo, 2002.

[39] Véase Dave D. Davis y R. Christopher Goodwin, "Island Carib Origins: Evidence and Nonevidence", en *American Antiquity*, vol. 55, núm. 1, enero de 1990, pp. 37-48. Remito a los trabajos del antropólogo e historiador Lennox Honychurch para profundizar sobre los kalínago, en especial el artículo "Crossroads in the Caribbean: A site of encounter and exchange on Dominica", en *World Archaeology*, vol. 28, núm. 3, 1997, pp. 291-304; ahí explica los equívocos del término *Carib*, y otros como *canima, canybal, caraibe, carebie, caribbee, charaibe* y *cribe*, usados por autores no hispanohablantes, Raymond Breton, un misionero francés, que visitó Dominica en 1642 fue quien registró el término de *Callinago* en la lengua de los hombres, y de *Calliponam*, en la de las mujeres. Como en muchas otras culturas, quienes migraron de las Guyanas hacia las islas pudieron haber usado cabezas y extremidades como trofeos, con lo cual parecería que hubieran devorado el resto de los cuerpos. También puede consultarse la fuente electrónica: http://minorityrights.org/minorities/caribs/.

que se refieren a la antropofagia pues al parecer las mujeres caníbales, que llevan cintas atadas debajo de la rodilla y por encima del tobillo, tan ceñidas que deforman sus pantorrillas, se comen a los pequeños hijos de sus prisioneras, pero nunca a los propios.

Lo anterior nos deja con una duda, porque si bien podrían ser ciertas las habladurías de otros isleños, los varones kalínago podrían haber permitido o incluso obligado a las mujeres (novias raptadas) a matar o comerse a los hijos de otras, convirtiéndolas en "canibalesas".[40] La legitimidad de la descendencia de esas mujeres quedaría garantizada al devorar a los hijos de otras; la bastardía, después de todo, requiere que haya una contraparte, es decir, la filiación legítima. No habiendo hijos legítimos, es decir, que las mujeres isleñas vieran desaparecer a sus descendientes, las mujeres traídas de otros lados podían presentar a los suyos como plenamente legítimos. Sin embargo, incluso eso podría resultar ser una ficción y no una explicación. Recordemos que Chanca no afirmó haber sido testigo de actos de canibalismo, únicamente refirió lo que le contaron.

También le aseguran que los caníbales no consumen carne ni de mujeres ni de muchachos; antes bien los castran y esclavizan y cuando alcanzan la madurez, se los comen. A los hombres caníbales, Chanca los distingue por ser de cabello muy largo —no como los indios aliados, que lo traen corto— y por el hecho de que llevan los ojos delineados de negro al igual que las cejas, por lo que *"perescían más espantables"*. Los otros indios —aliados de los españoles— llevan los rostros coloreados. Así, en general se trata de cuerpos que se alejan de la norma (europea). ¿De qué serviría demostrarlo? Después de todo, no era la primera vez que un europeo contemplaba accesorios corporales.

Pero hay que detenerse en señalar algo muy revelador respecto de la misión de Álvarez Chanca: tal vez fuese un espía. De

[40] Así les llama Jáuregui, *op. cit.*, p. 78.

quién, no se tiene claro; pero lo cierto es que sus antecedentes como médico de la princesa Isabel[41] levantan sospechas: ¿por qué enviar a un individuo tan valioso —por su saber médico y su estancia en la Corte— a cruzar el Atlántico?, ¿sólo para curiosear en los pocos ratos libres que le dejaría su puesto de médico de a bordo? A todas luces, su viaje debió obedecer a asuntos de gran importancia. Así que hay que leer su testimonio como un relato de naturalista, pero también como dictamen de la veracidad de lo dicho por Colón. La sospecha de que Chanca servía a intereses más políticos que de otro tipo, tiene que ver con la frase con la que inicia su carta: "Muy Magnífico Señor". Ello ha hecho suponer que no iba dirigida a un grupo de personas, sino a Juan Rodríguez de Fonseca,[42] deán del Cabildo de la Catedral de Sevilla y consejero real, que organizó la segunda expedición de Colón.[43]

[41] Aunque se ha dicho que Chanca era médico de Juana, un estudioso estima que, según las fechas del nombramiento, Juana no tenía edad para ser llamada princesa, sino infanta. Eso significaría que Chanca habría estado en Portugal con la princesa Isabel, y habría vuelto al enviudar ella. Hernández González, *op. cit.*, pp. 36-38.

[42] Egresado de la Universidad de Salamanca y apasionado por la cosmografía y la gramática de la época, fue una pieza clave, por no decir central, en la organización geopolítica de las tierras por colonizar. Véase Adelaida Sagarra Gamazo, "Elio Antonio de Nebrija y Juan Rodríguez de Fonseca: de la gramática a la cartografía al servicio de la Reina", en *Revista de Estudios Colombinos*, núm. 2, Valladolid, 2006, pp. 29-40.

[43] Véase Adelaida Sagarra Gamazo, "Diego Álvarez Chanca, primer espía en América", en *Revista de Estudios Colombinos*, núm. 5, 2009, pp. 19-40. De igual manera, Fonseca tuvo a su cargo la planeación de la Casa de Contratación, fundada en 1503 y que pasó de Sevilla a Cádiz en 1717. También se encargó de la redacción de las Leyes de Burgos, de 1512. Véase de la misma autora "Juan de Fonseca y el memorial de 1503: la creación de la Casa de la Contratación", en *Juan Rodríguez de Fonseca: su imagen y su obra*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005.

Pero había otro Cabildo, el del Ayuntamiento de Sevilla, que fue, con mayor probabilidad, el destinatario de la misiva.[44]

No es de menor interés otra cuestión y es que el 10 de abril de 1495 (un año más tarde del regreso de Chanca a Sevilla) se promulgó en Madrid la Real Provisión que autorizó a todo súbdito el viajar a Indias: "damos e concedemos la dicha licencia a los dichos nuestros súbditos e naturales para que se vayan a las dichas islas e tierra firme, e a descobrirlas e contratar en ellas".[45]

En ese contexto —de espionaje y organización de la política indiana— podría tener cabida lo que Chanca refiere en cuanto al grado de civilización de los salvajes malos: observa que sus moradas son "de mejor hechura", sin querer decir con ello que se trata de gente equiparable a la europea; por el contrario: "que es gente tan bestial que no tiene discreción para buscar lugar donde habitar, que los que viven á la marina es maravilla cuán bestialmente edifican, que las casas enderedor tienen tan cubiertas de yerba ó de humedad, que estoy espantado como viven". Lo anterior significa que no sería fácil vencerlos: se trataba de enemigos frente a los cuales debía prevalecer una estrategia de guerra, no de cristianización, acorde con su grado de peligrosidad.

También alega que, además del pobre ingenio que los caracteriza, los indios "Comen cuantas culebras é lagartos é arañas

[44] "En efecto, no tendría sentido enviarla al cabildo de la catedral porque iniciada ya la carrera de Indias el cabildo de la ciudad había adquirido un protagonismo muy superior al de la catedral. Además, los Reyes Católicos adjudicaron al corregidor, presidente del cabildo de la ciudad, amplias facultades como representante real que actuaba en calidad de gobernador de la tierra, alcalde de la justicia y jefe de milicia. Y precisamente por eso Chanca escribió la carta al 'Muy Magnífico Señor', es decir al Corregidor, el delegado regio, pues no se olvide que Chanca había sido comisionado por los Reyes Católicos". Hernández González, *op. cit.*, p. 41.

[45] Véase Rafael Diego Fernández, *Capitulaciones Colombinas (1492-1506)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, p. 135.

é cuantos gusanos se hallan por el suelo, ansí que me parece es mayor su bestialidad que la de ninguna bestia del mundo". La incivilidad no sólo está presente en casa, sino que parece habitar en su corazón: tal vez los salvajes tengan *domus*, pero no por ello tienen un *ethos.* Por eso Chanca no confía en los indios, ni siquiera en los aliados de Colón.

Llama la atención que, a pesar de su desconfianza, Chanca recolecte información, es decir, que escuche lo que le cuentan. Así, su testimonio, tanto como el de otros conquistadores, es un "testimonio de testimonios", es decir, que repite lo que los indios van diciendo.[46] Es cierto que el discurso indígena es un testimonio "cautivo y secuestrado" en medio de un proceso de negociación o de franco enfrentamiento,[47] pero incluso si los argumentos indios hubiesen sido falsificados, obtendríamos pistas respecto a los móviles de la propia alteración. Al respecto de la relación del jerónimo Pané, también se ha afirmado que el hecho de que utilice los verbos "dicen" y "creen" funciona como una protección a sus propias creencias, y desautoriza las taínas: "Prescindiendo de tal encabezado, la relación adquiriría otra lectura: la narración nativa obtendría la calidad de afirmación".[48]

Hay, en la relación de Coma-Esquilache una alusión al "dicen" de los indios: que cuando éstos vieron los corceles traídos desde España, sintieron gran pavor y "recelaban que su pasto era carne humana".[49] Con esto también se desacredita al caníbal, pero se acentúa el carácter "inocente" o *naïf* del indio bueno.

[46] Respecto a esta complicación nos pone sobre aviso Martin Lienhardt en su prólogo a la obra *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo* XX*)*, Caracas, Ayacucho, 1992, pp. XVI-XVII.

[47] *Ibid.*, p. XXIII.

[48] Cattan, *op. cit.*, p. 46.

[49] Gil y Varela, *op. cit.*, p. 197. Según Gil, lo que Esquilache —pues su pluma es muy obvia— dice que los indios piensan, en realidad sólo lo está pensan-

En una posición intermedia entre Chanca y Colón está Simón Verde, amigo de éste último; un florentino harto desconfiado de los españoles, así lo dejó por escrito, en una carta cortísima, en la que cuenta lo que le contaron, en una suerte de rápido reportaje. Ahí se aprecia la prudencia en tomar por ciertos algunos de los testimonios de sus entrevistados —los del tornaviaje de 1494— si bien no le parece descabellado creer que los *caribes* sean antropófagos. Incluso, asevera, uno de los que se llevaron a España, se lo confirma:

> El capitán de estas carabelas [Antonio de Torres] a su vuelta, me ha asegurado que se han encontrado en sus casas muchos huesos de muertos, y en una casa carne humana que se asaba y una cabeza de hombre sobre las brasas, y que estas cosas se llevaron al Almirante, para que las viese. Esto no sé si os lo he de referir como verdadero, por la facilidad que tienen éstos de poder contar mentiras; lo que sí creo, por decirlo todos, es que es cierto que éstos comen carne humana, y así lo afirman los habitantes de aquellas otras islas. Llámase su país o la isla "Cariba". He hablado con uno de ellos, que éstos han traído, que comprende algunas cosas, y me he enterado por él de que esto es cierto; y parece que de ello se avergüenza y hace señales de que está mal.[50]

A Chanca, por su parte, sí le interesa creer en la antropofagia, en especial cuando se trata de algo que practican las mujeres que se alimentan de los hijos de otras.[51] ¿O es que hay otra for-

do él; hay una reminiscencia a las yeguas de Diómedes que, según la tradición, se alimentaban de carne humana. Véase la nota 34.

[50] *Ibid.*, p. 210. Ni caníbales ni españoles argüenderos le impidieron partir a La Española a vender instrumentos para la labranza, en 1510.

[51] Vale la pena recordar que los niños, en más de una ocasión, han estado en la mesa de los famélicos. Asimismo, en el *Levítico* (26:29) se advierte a los judíos de terribles maldiciones divinas, como la de verse obligados a comerse a sus pequeños como castigo a su infidelidad: "¡Ustedes llegarán a comer la

ma más eficaz para conseguir la desafiliación del parentesco si no es haciendo desaparecer el cuerpo del infante? También le aseguran que los caníbales no consumen carne de muchachos; antes bien los castran y esclavizan, comiéndoselos sólo cuando han alcanzado la madurez. A las mujeres tampoco se las comen; mantenerlas con vida garantiza el patriarcado. De hecho, el rapto de mujeres sería práctica común: varias mujeres fueron hechas cautivas por uno y otro bando —el caníbal y el español— y eso motivó diversas pugnas, debido a que "asomaban queja que los cristianos uno tenia tres mujeres, otro cuatro, donde creemos quel mal que les vino fué de zelos".

4. Los celos y los "amores" malos

Un enfrentamiento fue particularmente importante, pues resultó en la muerte de los primeros colonos y, probablemente, fueron devorados. El episodio tuvo que ver con el hallazgo, en ruinas, de lo que fuera el Fuerte de Navidad, primera arquitectura colonizadora, edificado con los restos de la nao *Santa María*.[52] No

---

carne de sus hijos e hijas!". La condena se repite en *Deuteronomio* (28:53): "Te comerás el fruto de tus entrañas, la carne de tus hijas e hijos que te haya dado Yavé, en el asedio y angustia a que te reducirá tu enemigo". Las ilustraciones de Gustave Doré (1832-1883) para cuentos con ogros y brujas cuyo platillo favorito son los niños, impactaron tanto como las imágenes de varios textos del siglo XVI.

[52] Según Las Casas, el hundimiento ocurrió en la noche del 24 al 25 de diciembre de 1492, cuando alguien dejó el gobernalle en manos de un mozo grumete y la nao encalló chocando con una cadena de arrecifes. Véase Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. I, cap. LIX. Colón solicitó ayuda a Guacanagarí, quien se la brindó de inmediato: "En ese momento, cuando parecía que la suerte se volvía adversa para los españoles, se estaban poniendo las bases para una alianza. La primera alianza de la historia entre españoles e indígenas". Martín Jiménez, *op. cit.*, p. 467.

había rastro de ninguno de los 39 hombres que Colón había dejado tras de sí.[53] Según Chanca: "Ya los teníamos por perdidos é comidos de aquellas gentes que se dicen los Caribes, porque no bastaba razón para creer que eran perdidos de otra manera, porque iban entre ellos pilotos, marineros que por la estrella saben ir é venir hasta España, creíamos que en tan pequeño espacio no se podían perder".[54] El 28 de noviembre, llegaron al fuerte y encontraron que había sido quemado. Diez cadáveres desfigurados y tintos en sangre fueron llorados y sepultados, según narra Coma.[55]

Dos hipótesis se manejaron: o bien los caciques habrían acabado con los colonos debido a que éstos tomaban por fuerza a sus mujeres —"el mal que les vino fue de celos"— o bien habían muerto buscando oro. Aquellas eran, al menos, las respuestas que daba Guacanagarí,[56] el cacique que conoció Colón desde su

[53] Entre ellos se contaba a Diego de Arana (cuñado de Colón) y Luis de Torres, el traductor que Colón había llevado consigo para la primera expedición, docto en varias lenguas asiáticas. Véase Alicia B. Gould, *Nueva lista documentada de los tripulantes de Colón en 1492*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1984, pp. 58-62. Este trabajo apareció primero en los años 20 del siglo pasado.

[54] Gil y Varela, *op. cit.*, p. 167.

[55] *Ibid.*, p. 195. Los deudos de los 39 masacrados fueron llamados en 1507 por la Casa de Contratación de Sevilla, para recibir los sueldos del tiempo que sus parientes sirvieron en Indias, en Martín Jiménez, *op. cit.*, p. 481.

[56] "Guacanagari era el señor del cacicazgo del Marién, región al Norte de la Española. El límite de su 'señorío' se fija utilizando las referencias de Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares, México, 1986; Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, edición de J. Pérez de Tudela, Madrid, 1959; y Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, edición de Joaquín Torres Asensio, Buenos Aires, 1954. En cambio, no se tiene en cuenta el dato del *Diario* del 4 de enero en el que se dice que la canoa del cacique taíno llegó a la bahía del Manzanillo que era el término final de su territorio". Martín Jiménez, *op. cit.*, p. 465, n. 5, en Antonio

primer viaje, al tiempo que aseguraba que el ataque al Fuerte había sido obra de los caciques Canoabó y Mayrení.[57] Para darle mayor credibilidad a su dicho, Guacanagarí mostró la pierna que le habían herido durante la reyerta contra los saqueadores.[58]

El propio Chanca afirma en su carta que las mujeres eran botín de guerra, para uno y otro bando, pues afirma que:

> Esta gente saltea en las otras islas, que traen las mujeres que pueden haber, en especial mozas y hermosas, las cuales tienen para su servicio, é para tener por mancebas, é traen tantas que en cincuenta casa ellos no parescieron, y de las cativas se vinieron más de veinte mozas. Dicen también estas mujeres que estos usan de una crueldad que paresce cosa increible; que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mujeres naturales. Los hombres que pueden hacer, los que son vivos llévanselos á sus

---

Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos [coords.], *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, Sevilla, Asociación Española de Americanistas, 2005. Al igual que en México se denomina "malinchismo" a la preferencia de lo extranjero frente a lo nacional, en República Dominicana se habla del "complejo de Guacanagarí".

[57] Al cacique le costó caro establecer relaciones amistosas con los cristianos: una de sus mujeres fue asesinada, otra robada por Caonabó. Véase Consuelo Varela, *La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2006, p. 31.

[58] Tampoco el fraile de nombre Bernardo Bóil o Boyl, que había sido enviado a evangelizar por *Bula Piis fidelium* (la tercera de las bulas de donación, del 25 de junio de 1493) y que fue el primero en oficiar misa en América, creyó el dicho de Guacanagarí, según fray Manuel de la Vega, *Historia del descubrimiento de la América septentrional por Cristóbal Colón*, edición de Carlos María de Bustamante, México, Oficina de la Testamentaria de Ontiveros, 1826, p. 54. Quemó e hizo pedazos ciento setenta mil ídolos, por lo que merecería, según Vega, el título de primer Apóstol de las Indias, p. 46. Al parecer, sus quejas y acusaciones contra Colón —como las de Pedro Margarit— iniciaron el ambiente de descrédito en que fue cayendo el Almirante.

> casas para hacer carniceria dellos, y los que han muertos luego se los comen.

Ahora viene bien recordar el tipo de trato que daban los europeos a las americanas. Veamos el siguiente botón de muestra, procedente de un italiano, Miguel de Cuneo, hidalgo de Savona que también se embarcó en el segundo viaje, y que describe las penas que tuvo que pasar para domar a una mujer que le había obsequiado, al igual que una isla,[59] su amigo Colón:

> Como yo estaba en el batel [barca], apresé una caníbal bellísima y el Señor Almirante me la regaló. Yo la tenía en mi camarote y como según su costumbre estaba desnuda, me vinieron deseos de solazarme con ella. Cuando quise poner en ejecución mi deseo ella se opuso y me atacó en tal forma con las uñas, que no hubiera querido haber empezado. Pero así las cosas, para contaros todo de una vez, tomé una soga y la azoté tan bien que lanzó gritos tan inauditos como no podríais creerlo. Finalmente nos pusimos en tal forma de acuerdo que baste con deciros que realmente parecía amaestrada en una escuela de rameras.[60]

Muy esclarecedor resulta que Guillermo Coma (o Esquilache) señale que las mujeres de la Isabela, sean de suaves ademanes y andares lascivos: "juegan con los nuestros y coquetean

[59] A esa isla el Almirante la llamó Bella Saonense. Hoy lleva el nombre de Saona (República Dominicana). Cuneo escribió que "Yo tomé posesión de ella en la forma acostumbrada, tal cual solía hacerlo el señor Almirante, tratándose de las demás islas, esto es, en nombre del Rey, y por medio de escritura pública, otorgada por ante el escribano de S. M. que venía en la flota". En Aurelio Tió, *Dr. Diego Alvarez Chanca: estudio biográfico*, Instituto de Cultura Puertorriqueña, Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1966, p. 142.

[60] Este suceso que tiene lugar durante el segundo viaje, es relatado por Miguel de Cuneo en su *Carta de Savona* del 15-28 de octubre de 1495. En Alberto Mario Salas y Miguel Guerín, *Floresta de Indias*, selección de textos y notas, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 23.

sin recato, con tal que no se trate de nada vergonzoso, pues se ofenden si se abusa de las bromas".[61] Continúa describiendo un baile ceremonial —el areíto— así:

> Bailan de la siguiente manera: muchas, cuyo cabello ciñen diademas y mitras, salen al tiempo de un mismo sitio, ya emprendiendo una carrera, ya con movimientos más reposados. Las laminillas que llevan metidas en sus dedos causan, al chocar entre sí, un repiqueteo no desagradable. A este son y con voz no discorde y cántico no desabrido, hacen "dispuestas a mostrar su flexibilidad, una danza muy muelle y dislocada con contorsiones sinuosas" en un orden bellísimo, entrelazándose a veces en una cadena variada e inextricable sin que ninguna sobresalga de las demás, "con gran admiración de quienes las contemplan"; tras agitarse con descaro en el baile y fatigarse con movimientos desvergonzados, aceleran el ritmo al mismo compás y terminan esa danza prolongada con un grito.[62]

Para Beatriz Pastor, las implicaciones que trae consigo la descripción son fuertes. De hecho, podemos decir que el relato tiene la impronta renacentista que pone en contradicción lo salvaje o bestial, con lo civilizado:

> Hay una clara ambivalencia dentro de la innegable fascinación del testigo narrador que se expresa en cuatro términos que marcan un deslizamiento fundamental: lascivos, dislocada, descaro, desvergonzados. El movimiento sensual de la danza que disloca en contorsiones sinuosas el cuerpo de la mujer disloca también la conciencia del narrador en un erotismo irresistible. El deseo recalca la curva voluptuosa, la cadencia muelle; el miedo se inscribe en la contigüidad *muelle-lascivo, muelle-dislocado, orden bellísimo-descaro* y

[61] Gil y Varela, *op. cit.*, p. 202.

[62] Varela, a quien no le cabe duda que el texto es de Esquilache, afirma que la descripción está copiada de Lucio Apuleyo, remitiéndonos a Fernández de Oviedo para una más veraz descripción del areíto. *Ibid.*, p. 202, nota 44.

> en la equiparación final del movimiento de la danza con lo desvergonzado. La ambigüedad central de una caracterización contradictoria muestra las huellas de la ansiedad inconfundible que despierta en el hombre una mujer que es objeto del deseo pero que es también otra, es decir, signo inquietante de la amenaza de una feminidad no cautivada ni domesticada.[63]

Tal vez los argumentos con los que Guacanagarí intentó explicar a Colón el extravío de los hombres que había dejado en Navidad, tendrían que ver con esa actitud depredadora que se refleja tanto en la carta de Coma, como en la de Cuneo.[64] Lo cierto es que, con la violación a la mujer caníbal, comenzaba la conquista.

Lo que también era indubitable, es que los españoles se habían pasado de la raya e incluso la habían borrado en un intento, por demás misógino, de suprimir la tensión entre erotismo y civilización. Es más: esa tensión haría que, más adelante, se obligara a los conquistadores/colonizadores a traer a sus esposas. Aunque pasaría poco tiempo antes de que arribaran a América las primeras mujeres europeas, hay que tener presente que los primeros mestizos fueron producto de la violación.

Acaso Guacanagarí, también, intentaba simple y llanamente engañar al Almirante. Al menos, eso creyó Chanca cuando a pedido del Almirante, procedió a revisar al cacique —acunado en su hamaca— percatándose de que mentía. Pero Colón no cedió ante el fracaso y siguió adelante. Después de todo, no era conveniente desconfiar de sus aliados: donde Chanca creía ver "comegentes", Colón veía cuerpos a los que podía poner a trabajar y ojos que buscarían oro para llenar las arcas. La misión de Chanca

[63] Beatriz Pastor Bodmer, *El jardín y el peregrino: el pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*, México, UNAM, 1999, pp. 277 y 278.

[64] Marco Polo, en cambio, escribe que en sus viajes observó que los viajeros no necesitaban hacer cautivas a las mujeres, pues sus esposos se las ofrecían.

—si es que la tuvo— rindió sus frutos y uno de ellos fue la expedición, por así decirlo de licencias para esclavizar; comenzó la cacería de caníbales con autorización de la Corona:

> Se coloreaba esta piratería con el título especioso de espedicion contra los caníbales, y casi como si fuera una guerra santa: fuera de eso había una declaración del Rey que permitía hacer esclavos a todos los antropófagos o comedores de carne humana, y sin exámen se tenía á todos los indios del nuevo mundo por culpables de este delito.[65]

De regreso a Sevilla, Chanca fue a vivir a una casa ubicada en la calle Amor de Dios, así llamada porque había un hospital, pero que antes se conocía, irónicamente, como la calle de Pellejería,[66] la cual albergaba al gremio de boteros o pellejeros, que por sevillanos serían más devotos de la Virgen de la Esperanza o "Divina enfermera" por su fama de sanadora, que de San Bartolomé "El desollador". Tras haber despellajado con la mirada a los taínos y caribes, Chanca se dispuso a reflexionar sobre los ojos malsanos y publicó un libro dedicado a la "fascinación" o mal de ojo, en 1499.[67] También montó una botica,[68] desde la que

[65] De la Vega, *op. cit.*, p. 226. Las *"Ordenanzas de descubrimientos, nueva población y pacificación de las Indias"*, promulgadas en el bosque de Segovia por Felipe II en 1573, igualaron la carnicería con el sosiego.

[66] Consuelo Varela, *Cristóbal Colón y la construcción de un mundo nuevo. Estudios, 1983-2008*, Santo Domingo, Archivo General de la Nación, 2010, p. 357.

[67] *Tractatus de Fascinatione* o *Libro del ojo*, impreso por Pedro Brun. Un ejemplar se encuentra en Sevilla, en la Biblioteca Colombina desde que Hernando Colón pagara por ella 25 maravedíes. Véase Gil y Varela, *op. cit.*, p. 154.

[68] "El Archivo de Protocolos de Sevilla —nos dice Tió— guarda actas notariales que demuestran que el Dr. Diego Álvarez Chanca no sólo era un buen físico y botánico", sino también "un activo empresario comercial", quien se desenvolvía con personajes de la Corte y traficantes y residentes en La Española. Véase Aurelio Tió, *Dr. Diego Álvarez Chanca*, p. 26.

surtió a La Española de remedios y pócimas,[69] y sobrevivió a las pestes que asolaron y hambrearon Andalucía. También había librado las fiebres que afectaron a la mayor parte de los marineros en tan solo 4 o 5 días y los tuvieron enfermos varios meses.[70] Se dice que murió alrededor de 1515 y se desconoce el sitio en que fue sepultado.[71]

[69] Véase Adelaida Sagarra Gamazo, "Diego Álvarez Chanca, primer espía en América", p. 22. Recordemos que desde 1503 funcionaba en la isla el Hospital San Nicolás de Bari, primero de América, fundado por el gobernador Nicolás de Ovando. Además de productos de botica, Chanca envío a La Española otras mercancías: harina, miel, membrillo, vino y hasta accesorios para dama, al menos en 1509. Véase Varela, *Cristóbal Colón y la construcción…*, pp. 360 y 362.

[70] Al parecer se trataba de influenza. Véase W. George Lovell y Noble David Cook, *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 44.

[71] Varela, *Cristóbal Colón y la construcción…*, p. 364.

VI. *Éxcipit*: Calibán recalibrado. Donde se habla de Kalínago y la resistencia

1. *Kalínago* vuelve a la vida

Quien realice una búsqueda de destinos turísticos en el Caribe encontrará la posibilidad de vacacionar en algunas islas históricamente relevantes para la presente reflexión. Con una de ellas, situada entre Martinica y Guadalupe, topó Colón durante su segundo viaje y le puso por nombre Dominica, por haber desembarcado en ella el domingo 3 de noviembre de 1493. Los nativos llamaban a esta isla con el nombre de *Wáitukubulí*.

Independiente de Gran Bretaña exactamente 485 años más tarde de aquel encontronazo, Dominica tiene una economía literalmente bananera que mantiene por debajo de la línea de la pobreza a casi el tercio de sus 75 000 habitantes, hablantes del *kwéyòl* o créol, siendo mayoritariamente afrodescendientes, y católicos debido a la presencia francesa durante más de un siglo, y con un promedio de edad que apenas supera la treintena.[1]

[1] Dato obtenido de *The World Factbook*. En https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/do.html.

Su adhesión a la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), a la que pertenece Dominica desde el 24 de junio de 2009,[2] les ha permitido obtener fondos —y petróleo venezolano a bajo costo— indispensables sobre todo a partir del paso de *María*, el poderoso ciclón tropical que devastó la isla en 2017. Este fenómeno meteorológico recibe el nombre de "huracán", término que según algunos proviene del maya o del taíno, y que según otros podría tener su origen en la lengua carib o karib o, mejor dicho, kalínago.[3]

Entre 3 000 y 3 500 dominiqueses dicen ser descendientes de los kalínago, aquellos indios acusados de ser caníbales y cazados a causa de ello, y el único pueblo testimonio que queda en el Caribe. Llama la atención que, al parecer, su sobrevivencia se haya debido a que fueran confinados en las montañas e ignora-

[2] Dominica es también miembro de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC); Organización de Estados Americanos (OEA); la Comunidad del Caribe (CARICOM); la Asociación de Estados del Caribe (AEC); Grupo de Países África, Caribe y Pacífico (ACP); Grupo de los 77 (G-77); Movimiento de Países no Alineados (MNOAL), y de la alianza petrolera con Venezuela, un acuerdo de cooperación energética conocido como Petrocaribe. Véase http://albatcp.cubaminrex.cu/miembros/mancomunidad-de-dominica.

[3] En Brasil, Guyana y Venezuela, los caribes o galibi, llevan el etnónimo kali'na o kaliña. El misionero francés Raymond Breton, quien estuvo entre 1642 y 1648 en Dominica, afirmaba en su *Dictionnaire caraïbe-français*, de 1665, lo siguiente: "Callinago, c'est le véritable nom de nos Carai'bes insulaires; [...] les femmes les appellent callíponanz". Y más adelante: "Galibi, Carai'bes de terre ferme. J'ai enfin appris des Capitaines de 1'Île de la Dominique, que les mots de Galibi et Carai'be étaient des noms que les Européens leur avaient donnés, et que leur véritable nom était Callinago; que les insulaires étaient des Galibis de terre ferme (Odile Renault-Lescure: "Le caraïbe insulaire, langue arawak: un imbroglio linguistique". En Révérend Père Raymond Breton, *Dictionnaire caraïbe-français*, París, IRD/Khartala, 1999, p. LIV.

dos durante cientos de años.[4] Al día de hoy, los kalínago de la oficialmente Mancomunidad de Dominica son el único grupo étnico del Caribe anglófono que puede hacer uso de la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificada por su gobierno en junio de 2002.

Cierto acto, muy importante por su carga simbólica, se llevó a cabo en 1997: los kalínago navegaron desde Dominica hasta la región Orinoco-amazónica, mostrando sus aptitudes marineras tantas veces opacadas por la demonización de la que fueron víctimas sus antepasados, así como para contactar con otros "caníbales" del continente. La expedición, realizada formalmente como *Carib Canoe Project*, también fue conocida como *The Gli-Gli Project*, y hacía referencia al animal tótem con el cual los kalínago simbolizaban la bravura —el gavilán— y cuyo icono quedó impreso en la vela de la canoa de 35 pies.[5] Los once tripulantes de la *Gli-Gli*,[6] viajaron hasta el Delta del Orinoco y se internaron en Guyana, con el ánimo de establecer relaciones con sus parientes lejanos,[7] los macuxi y los wapixana.[8]

Más allá del tono ritual que recuperó aquel tornaviaje, lo llamativo es que, en efecto, expresó la valentía de volver a la vida tras siglos de muerte y olvido. No ha sido el único acto simbólico de resistencia al poder colonial: el cambio de nombre de carib

[4] Para un rápido vistazo monográfico, consúltese: http://minorityrights.org/minorities/caribs/.

[5] Véase el reporte final en: http:// www.kalinagobaranaaute.com/.../gligli_final_report_20072.doc. Ahí se narra la travesía, misma que incluyó una escala en St. Kitts para recordar la masacre de *Bloody Point*, perpetrada en 1626 por ingleses y franceses.

[6] Breves notas sobre el modo tradicional en que fue tallada la canoa pueden hallarse en: http://vaka.org/2016/05/gli-gli-voyage-traditional-caribbean-canoes.

[7] En https://www.avirtualdominica.com/project/gligli.

[8] En http://minorityrights.org/minorities/caribs.

—que Colón le escuchó a los taínos— a kalinago, fue fruto de los esfuerzos por anular la estigmatización sufrida por causa de dimes y diretes, que durante siglos acusaron de ser antropófagos a estos *habitués* al casabe de yuca (amarga),[9] que tal vez habrán compartido con los europeos.

No hay excusa válida para evadir la tarea de realizar una historia sobre la idea que se formuló sobre la alteridad americana, porque esa idea ha sido fuente del racismo y otras formas de discriminación que opacan los rostros y los expulsan de la matriz que engendra el futuro. Hacer una historia (apelando a los textos y a sus contextos) sobre la idea del canibalismo ayuda a desmantelarla, y también a proceder al juicio ético de lo que ocurrió después, esto es, la desposesión o, como escribió Darcy Ribeiro,[10] al referirse con un término caído en desuso al modo en que se "hizo" a Brasil, desbaratando pueblos y civilizaciones, el deshacimiento.

En efecto, lo que cabe observar de lo expuesto en este libro es que más pronto que tarde, la figura del Salvaje arraigó en el imaginario colombino y vespuciano. Y, como vimos, ésta no fue "inventada", sino trasladada al Caribe y adecuada a las circunstancias. La acusación de canibalismo, sustentada sin más prueba que los dichos de quién sabe quiénes, estuvo relacionada con mo-

[9] El término kalínago (usualmente pronunciado galinago) significaría "comedores de yuca" o también "honorable gente de yuca", que colonizaron parte de las Antillas menores. Para 1600, los kalínago habían sido reducidos a St. Vincent y Dominica y su declive sobrevino rápidamente. El último hablante habría muerto alrededor de 1920. Los restos idiomáticos son hoy el karífuna. Véase Julian Granberry y Gary S. Vescelius, *Languages of the pre-Columbian Antilles*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2004, pp. 61 y 130. Los autores señalan que su fuente principal es Douglas Taylor M., *Languages of the West Indies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.

[10] Véase su prólogo a *La Fundación de Brasil. Testimonios 1500-1700*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

tivaciones de carácter expansionista mediante la reiterada afirmación de que la victoria sobre los enemigos sólo se conseguiría con la cruz —estrategia etnocida— o con la espada —genocidio.

Así pues, al examinar los testimonios suscritos por quienes navegaron casi siempre bajo blasón hispano, hemos podido comprobar que casi ninguno aseguró haber visto —con sus propios ojos— que se cometiera algún acto de canibalismo, excepto lo que asevera, según Fernández de Navarrete, el real o ficticio Vespucio.[11] Pero las prácticas escriturales de los autores vistos, se encaminaban a compartir sus experiencias, mediadas por un imaginario compartido entre remitentes, destinatarios y, también, de quienes legislarían teniendo en cuenta la información que desde o sobre las Indias Nuevas se les hiciera llegar. En este sentido, testimoniaron a través de sus informes, a la vez que sentenciaron, como si formaran parte de un tribunal. Su objetivo era, pues, llamar a la acción y, en aquellos tiempos dicha acción sería el "rescate" que venía tras el "reconocimiento", en especial a raíz de los llamados viajes menores o viajes andaluces.[12] Los

[11] Martín Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, pp. 41 y 105.

[12] Una acepción generalizada del término "rescate" hace que consideremos que los primeros viajes transatlánticos tenían por objetivo la liberación de un territorio invadido por el enemigo, toda vez que las bulas de donación y los tratados entre España y Portugal (como el de Tordesillas) encuentran su legitimación en el poder temporal del Papa que, como vicario de Cristo, puede repartir tierras a fin de que sean liberadas del Adversario o de moros, judíos y herejes; recordemos que en 1492 los españoles ganaron Granada a los moros y expulsaron a los judíos de su territorio. En un tono más desapegado de lo anterior, se lee lo siguiente: "Los denominados 'viajes andaluces de descubrimiento y rescate' se sucedieron de forma ininterrumpida en los albores del siglo XVI, entre 1499 y 1502 aproximadamente. Todos ellos tuvieron como referencia la ruta del tercer viaje colombino y algunos llegan incluso a coincidir en el tiempo con la estancia del Almirante en las Indias. Se habla de *viajes menores* porque se trata de empresas de inferior calado si se comparan con las expedi-

relatos de testigos, entonces, se configuran como narraciones. Fueron, en este sentido, como dice Walter Benjamin (*El autor como productor*, 1934) retomando a Sergei Tretiakov, "escritores operantes".

Sería un despropósito, empero, señalarlos como responsables de la hecatombe que sobrevino; la importancia de sus cartas radica en el hecho de haber favorecido el traslado de imágenes nocivas —tanto la del bueno como del mal salvaje— que legitimarían las operaciones más o menos planteadas con antelación, para gestionar los negocios indianos. Por el oro de las Indias (asiáticas o americanas) bien valía la pena adelantarse a planear la Real Casa de Contratación de Indias.[13]

Incluso la afirmación de Cristóbal Colón, en el sentido de enviar a algunos "caníbales" a España para que convivieran con gente de bien, parece un artilugio o más propiamente una técnica, para decir que sí, que en el Caribe hay "gente que come gente", pero que ese odioso hábito puede ser extirpado si lo rústico

---

ciones precedentes y posteriores. Surgen por iniciativas de particulares y los reyes las autorizan como alternativa a los gastos que ocasionaban a la Corona las grandes expediciones. Y son *de reconocimiento y rescate* porque se dirigen a una zona ya descubierta por Colón (Trinidad, isla Margarita y la costa norte de la actual Venezuela) con el objetivo de reconocer la costa y adentrarse en el interior "rescatando", es decir, obteniendo mediante trueque todo aquello que pudieran considerar de interés lucrativo". Véase: Íciar Alonso Araguás, "Explorar, conocer: los intérpretes y otros mediadores en los viajes andaluces de descubrimiento y rescate", en Antonio Gutiérrez Escudero y María Luisa Laviana Cuetos [coords.], *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, Sevilla, AEA, 2005, pp. 515 y 516.

[13] Fundada el 20 de enero de 1503. Un excelente compendio de las funciones que los Reyes delegaron en esta importantísima institución, se encuentra en Francisco Fernández López, "La Casa de la Contratación de Indias: gestión, expedición y control documental (siglos XVI-XVII)", en *Relaciones*, núm. 144, otoño de 2015, pp. 169-193. En http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v36n144/0185-3929-rz-36-144-00169.pdf.

desaparece frente a lo civilizado. Salta a la vista que su actitud fue inequívoca en cuanto a la enorme importancia de sus expediciones y la admiración que buscaba tenía un trasfondo ciertamente narcisista, aunque también mercantilista.

No convenía a los planes de expansión una negativa tajante a las posibilidades de operar un cambio cultural en las poblaciones caribeñas, ni en cuanto al noble salvaje tantas veces visto con condescendencia y paternalismo, ni con respecto al malo. Detestarlo era, sin duda, una opción, pero poco racional en términos de las ganancias que podía traer el someterlo a los grilletes y de manera gratuita. De la misma opinión fue fray Ramón Pané y salta a la vista que esa posición admitiría el lazo entre evangelización y servidumbre, esto es, la utilización de la fuerza de trabajo no onerosa, como podía serlo la esclavitud, amparada en las bulas de donación, legitimadoras y alicientes del segundo viaje de Colón de 1493. No obstante, ni siquiera se consiguió ese objetivo: las Antillas tuvieron que ser repobladas con millones de africanos.[14]

Los relatos de Colón, Pané, Chanca, Coma, Verde, Cuneo y Vespucio, en ciertos puntos afines y divergentes en otros, fueron decisivos a la hora de legitimar decisiones sobre cómo gestionar los nuevos territorios: estuvieron muy atentos a la novedad geográfica, pero atados a las remotas y fantasiosas etnografías. Por lo anterior, otro aspecto notable es que en términos del discurso etnográfico hay una marcada preferencia en los autores por interpretar desde su propia perspectiva —*etic*— los rasgos de

[14] "Se estima que entre 1500 y 1800, pudieron ser arrancados de las costas africanas con destino a América, en las naves negreras, más de siete millones de esclavos [...]. Las islas del Caribe recibieron la mayor aportación, que llega a 3.9 millones de esclavos, pero tenían apenas 1.7 millones de habitantes de origen africano en 1800". Massimo Livi Bacci, *Los estragos de la conquista: quebranto y declive de los indios de América*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 26.

los caribeños, aunque se haya prestado oído a lo que los nobles salvajes referían respecto de los malos —*emic*—. Ello nos llama a una somera reflexión en torno al hecho de que los diversos saberes (jurídicos, políticos y cosmográficos) fueron puestos a disposición de la expansión occidental, como el caso de la antropología y su perspectiva colonial.

Por último, se destaca la necesidad de incorporar en una historia de las ideas latinoamericanas, una reflexión sobre las ideas antropológicas, mismas que tienen que incluir las que se han formulado sobre el tabú del canibalismo y las metáforas a las que ha dado lugar su cumplimiento, así como su transgresión. Esta historia de la idea que surgió con ocasión del tropezón con el Caribe, más que una historiografía, pretende transparentar lo que se opacó, para hacer comprensible el trato que se dio al Salvaje y el procedimiento mediante el cual se absolvió al noble y se condenó al malo.

Muchos años más tarde, el cronista general de Indias, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, escribió sobre la miseria moral que le atribuye a los indios. Éstos, según él: "no reconoscen superior, ni sirven como son obligados ni a derecho, porque como son falsos e dicen muchas mentiras, e tienen tan anchas sus sectas e sucios e crudos ritos, cualquiera buena regla de vivir les paresce estrecha, e los angustia e congoja sus vidas".[15]

¿Y quién mató al caníbal? Contrariamente a lo ocurrido en Fuenteovejuna no fue todo el pueblo, a una; continúa la denostación de cualquiera que tenga un proyecto alternativo y, en consecuencia, alterativo y subvertido de lo hegemónico, sostenido en sus promesas de prosperidad.

En el estudio de las representaciones mentales sobre el Salvaje, es impensable una de sus versiones sin invocar su contraparte.

[15] *Historia General y Natural de las Indias y de Tierra Firme del Mar Océano*, lib. XLVII, cap. V, t. XII.

Siguen presentes en diversos dispositivos coloniales, como los que tienden a presentar al subalterno como alguien a quien debe mantenerse a raya. Puede afirmarse que, en términos generales, la imagen del Salvaje sigue inserta en el imaginario actual, en especial el que deriva de las narrativas de las industrias del entretenimiento, invadidas de seres abyectos: licántropos, vampiros, zombis y otras abominaciones, que hacen de la alteridad algo absolutamente irrecuperable por su condición inhumana y monstruosa.

El tránsito del caníbal al zombi encuentra aquí su explicación, pues éste tiene rasgos análogos al antropófago, entre las cuales está la desestructuración del orden. Al mismo tiempo, ha servido en diversas ocasiones para realizar una crítica —por medio de la metáfora— a la injusticia porque, siguiendo las indicaciones de Mbembe, hay un claro vínculo entre economía y biología, que él denomina "bioeconomía".[16]

Es el caso, por ejemplo, del cine zombi, en especial el que se usó para criticar al capitalismo y sus consecuencias: el film de Victor Halperin, *White zombie*, apareció durante los años treinta del siglo pasado, en plena crisis económica. Se trata de la primera película en la que el muerto viviente no es de origen caribeño, sino norteamericano. Evocación de la penuria viralizada, de la falta de voluntad y sentido de resiliencia, el zombi ilustró en el imaginario una sensación de desolación inevitable al ser alegoría del cuerpo famélico que objetivaba los trágicos efectos del desempleo.

Años más tarde, el zombi volvió a ser un recurso en la narrativa apocalíptica propia de la Guerra Fría, pues era clara alusión a los comunistas infiltrados, asunto reflejado en *Night of the living dead* (1968), el film de George Andrew Romero quien legitimaba una violencia reactiva contra los enemigos de los vínculos

[16] Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, París, Éditions La Decóuverte, 2013, p. 77.

comunitarios y analogía del caníbal descrito por los primeros expedicionarios del Caribe. Y, de hecho, la temática será reiterativa: ahí tenemos, como ejemplo, a la madre del cine de zombis: *Holocausto caníbal*,[17] de 1979, película repleta de imágenes de jirones de carne desparramados por doquier y raudales de sangre, si bien se quedaba corta respecto de lo que acontecía en Italia durante los años de las Brigadas Rojas.

Al menos eso fue lo que afirmó Ruggero Deodato, el director, quien salió a defender su obra cinematográfica, alegando que las violentas imágenes proyectadas, no eran, ni de lejos, comparables a las que aparecían en los rotativos y noticieros televisivos de la época y que daban cuenta de las consecuencias del terrorismo. Por último, destaquemos que las más recientes películas continúan echando mano del zombi, pero ahora para alertar de las peligrosas situaciones que desata la experimentación bacteriológica y virológica irresponsable. Es, desde luego, la prolongación del miedo lo que se busca con estos relatos en los que la hostilidad tiene aspecto inhumano; miedo a no poder vivir o descansar en paz. Miedo también, en ese tenor, no sólo a la monstruosa industria farmacéutica, sino a la migración indocumentada que se estigmatiza y acusa de ser portadora de elementos culturales que ponen en riesgo la identidad de las naciones a las que "invade".[18]

[17] Se narra la historia de la desaparición de un grupo de camarógrafos en algún lugar de la Amazonía y su canibalización registrada por sus propias cámaras. Cuando las cintas se recuperan, surge la pregunta respecto a la pertinencia de mostrar al público el material fílmico. Además de lo escabroso del film en cuestión, ocurrió que Ruggero Deodato, director de la película, guardó silencio frente a los rumores de que, efectivamente, los actores habían sido devorados, cuestión que luego se aclaró al explicar que se trató de una falsa noticia. La justicia italiana condenó al director por crueldad contra los animales que ordenó sacrificar para montar algunas escenas.

[18] He analizado algunos otros ejemplos en: "Discursos coloniales y poscoloniales sobre el canibalismo", en Roberto Mora Martínez y Sofía Reding Blase

Así pues, observamos una línea claramente dibujada que articula caníbales con zombis, ambos "comegente", aunque los segundos más aficionados a los sesos que al resto del cuerpo y los caníbales, además de antropófagos, dados a castrar a sus futuras viandas, como lo refirieron los autores que hemos visto. Poco sorpresivo es que la industria del entretenimiento estrene producciones cinematográficas —con interminables secuelas, como en *Pirates of the Caribbean,* desde 2003— en las que vuelve a escena el canibalismo con rasgos de villanía que lo caracterizan y que, además, sean filmadas en locaciones dominiquesas.

No obstante, la estigmatización de la que hablo arriba, la vuelta a la vida de los kalínago tiene importancia mayúscula, por mucho que la travesía del *Gli-Gli* no haya sido "espectacular" aunque sí "especular": en ese viaje quedaron reflejados tanto el horrendo pasado de muerte y confinamiento, como también una capacidad de resiliencia y de voluntad de construir un futuro promisorio. Simboliza, entonces, lo que Arturo Andrés Roig denominó la "moralidad de la emergencia", que constituye una forma de autoafirmación y autovaloración de sujetos sociales largamente sometidos, e impulsa prácticas que cuestionan la estructura de poder vigente. Merece la pena detenerse en la propuesta de Roig en cuanto a la "emergencia" como quiebre de totalidades opresivas.[19] Se trata de una subjetividad o sujeto

[coords.], *Cartografías de la cultura y la subalternidad en América Latina*, México, CIALC-UNAM/Bonilla Artigas, 2015, pp. 225-242.

[19] Para Roig, "emergencia" es "una categoría antropológico-filosófica que designa una tradición eminentemente práctica, ético-política, propia de América Latina, orientada por un ideal regulativo de humanización social y emancipación radical. Roig acuña el término 'emergencia' como aporte al marco categorial de la Filosofía de la Liberación, redefinida filosófico-historiográficamente como una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano". Gerardo Oviedo, "Hermenéutica y emergencia. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en

histórico, cuya temporalidad se funda en la historicidad.[20] No se trata, desde luego, de un sujeto individualizado, al modo planteado por Kant y cuyo origen bien puede ubicarse en la pintura renacentista que comienza a privilegiar el retrato individual.

En su obra *Ética del poder y moralidad de la protesta*, el filósofo mendocino se refiere al modo en que aparece el disenso de modo constante, en relación con un ejercicio vivo de la función utópica, y una afirmación de alteridad, entendiéndola como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante; afirmación que se expresa como resistencia.[21]

Si bien Roig se refiere en su estudio a quienes se comprometieron con lo que denominó "reordenamiento de los saberes y de las prácticas" —lo que hizo la Corona española desde fines del siglo XV para señorear sobre estas tierras—, es posible aplicar su propuesta para esclarecer la importancia de la vuelta a la vida de los kalínago; la propia resemantización de su apelativo —etnónimo autoadjudicado— implicó la recreación del régimen categorial anterior, al tiempo que llevó a la construcción de una objetividad, es decir, la elaboración o, mejor aún, el resurgimiento de una realidad no ya simulada.[22] En tal sentido, la travesía en la *Gli-Gli* no debe ser entendida como un evento aislado sino como un episodio de una extensa secuencia de acontecimientos

---

diálogo", en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, núm. 15, Santiago, 2016, p. 62.

[20] Es esta historicidad, y no aquella que radica en la interioridad de la conciencia, la que se traduce en capacidad de todo hombre de gestar su propia vida; el *a priori* antropológico de Roig no es, pues, trascendental. Véase Carlos Pérez Zavala, "Subjetividad", en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig [dir.], *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 515.

[21] Véase Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2002, p. 111.

[22] *Ibid.*, p. 113.

insertos en un programa emancipador; una suerte de bisagra de la movilización étnica caribeña.

En lo que respecta a los postulados de Roig, Dante Ramaglia los condensa en la siguiente cita, muy adecuada para comprender la importancia de la praxis kalínago:

> La reconstrucción de un sentido posible es propuesta a partir de una teoría crítica de la historia y de los sujetos que configuran una entidad histórica y cultural, como se da en el caso de la referencia a la conformación de América Latina. Es en el plano de los procesos históricos, entendidos en su contingencia y discontinuidad, que se ha planteado ese ejercicio de ponernos a nosotros mismos como valiosos, a partir de lo cual se autoafirma un sujeto colectivo y plural a través de sucesivos "recomienzos". Esta última tesis historiográfica, referida a que no hay un comienzo de la filosofía sino recomienzos, viene a confirmar la relevancia de realizar una historia frecuentemente no atendida, de carácter episódico, en que se manifiestan los sectores subalternos [...].[23]

En términos de eso que se plantea, conviene recordar que en Roig hay una recuperación del "hombre natural", categoría que retoma de José Martí y que también se ajusta a lo que he expuesto respecto de kalínago, ya que el cubano la utilizó para expresar la conciencia moral enfrentada a las leyes establecidas, "es el principio subversivo —nos dice Roig al respecto— que es a su vez corrosivo de la eticidad vigente".[24] En tal sentido, ¿quién, si no Calibán, puede expresar la subversión y la reinvención de nuestra América? Desde luego, la resistencia no ha tenido por respuesta más que hostilidades, algunas abiertamente militares

[23] Dante Ramaglia, "Filosofía latinoamericana, humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig", en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 31, núm. 1, Mendoza, 2014, p. 56.

[24] Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, p. 114.

y otras expresadas en términos jurídicos. Tal fue el caso del Requerimiento,[25] formulado en 1512, año en que se promulgaron los 35 artículos que componen las Leyes de Burgos.

Entre 1492 y 1512 se formularon ficciones pero también se construyeron realidades: las fuentes que revisamos —fidedignas o no— permitieron el descubrimiento, la exploración y la dominación de América y el Caribe bajo el ojo vigilante de Juan Rodríguez Fonseca, aquel obispo que organizó los viajes, controló la cartografía e institucionalizó los negocios transatlánticos y la política indiana. El mismo que, presuntamente, habría enviado al doctor Chanca en el segundo viaje de 1493, para que abriera bien los ojos y rindiera informes de lo visto. La conquista de tierras y rutas, que ya se planeaba desde antes del primer viaje de Colón, implicaba una apuesta por la guerra. Y toda guerra tiene por efecto el cautiverio; de ahí la importancia de la observación, pues ningún vencedor pasa por alto la necesidad de vigilar a su cautivo.

2. La mirada malévola

Sobre los cuerpos "malos" o vistos como monstruosos, sobran ejemplos de relatos que quieren legitimar su destrucción o su salvación. He referido el *Diario de a bordo* de Cristóbal Colón, en el que se ubican las primeras imágenes del buen salvaje, de cuerpo bello y bien proporcionado, y una "sangre liviana" que

[25] *Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor*, del jurista Juan López de Palacios Rubios. Se trata de un documento en el que puede detectarse de modo nítido la vinculación entre geopolítica y biopolítica. En http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1500_286/Requerimiento_de_la_Monarquia_Espa_ola_redactado_p_627.shtml.

evoca una actitud ética: la hospitalidad. Con todo y sus prejuicios respecto a algunas prácticas caribeñas, fray Ramón Pané también afirmó el tono gentil de los indios. Como vimos, no fue el caso de Chanca, y su breve informe no puede compararse con la crónica panecina ni con la del Almirante porque, al igual que Vespucio, el médico se inclina por considerar que, con algunas excepciones, el talante de los indios es francamente hostil.

En opinión de Diego Álvarez Chanca, en contraste con la de Colón, los indios son feos. Y lo son en cuanto a sus cuerpos deliberadamente deformados, que ponen en evidencia la "sangre corrupta" que corre por sus venas. Con todo, entre Colón, Pané y Chanca hay un punto de confluencia y es que los antropófagos deben ser eliminados o esclavizados para garantizar el éxito de la misión colonizadora.

Sobre la organización de los asentamientos colonizadores, podemos encontrar en el camerunés Achille Mbembe ideas muy valiosas como las referidas a la "zonificación" u organización del espacio, y la "securización" o maneras —imaginarias— de garantizar la pulcritud y la desinfección, es decir, la limpieza de sangre en sentido tanto literal como metafórico.[26]

Recordemos, por ejemplo, la reiterada propuesta de fray Pané de extirpar la idolatría y la antropofagia para asegurar el asentamiento. El éxito en tal empresa requería limpiar esa "sangre corrupta" a la que hacía mención Chanca en su reporte,[27] lo que implicaba la muerte del caníbal o, en el menos peor de los casos, su esclavización. Si bien Mbembe se refiere a la circunstancia

[26] Esta cuestión la traté ampliamente en "De sangre y piel: reflexiones sobre el racismo", en Hernán G. H. Taboada y Sofía Reding Blase [coords.], *Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades de América Latina y el Caribe*, México, CIALC-UNAM, 2011, pp. 19-46.

[27] Chanca aconsejaba utilizar la sangría o flebotomía para curar el mal de costado (pleuritis), al cual dedicó un *Tratado nuevo, no menos útil que necesario, en el que se declara de qué manera se ha de curar el mal de costado*, publicado en 1506.

africana, lo siguiente puede aplicarse a la caribeña: "El espacio era, por tanto, la materia prima de la soberanía y de la violencia que acarrea. La soberanía significa ocupación, y la ocupación significa relegar a los colonizados a una tercera zona, entre el estatus del sujeto y el del objeto".[28]

En ese tenor, de extirpación de culturas, es claro y evidente que el esclavo es mantenido con vida, "pero *mutilado* en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos",[29] que convierten su existencia en una especie de muerte-en-la-vida. Quien sobrevive al exterminio, es separado del cuerpo social y puesto en espacios planificados con objetivos de control. La territorialización como la zonificación o confinamiento, implican nuevas relaciones espaciales y sociales, porque no sólo se marcan líneas en el territorio, sino también jerarquías en el imaginario social. [30]

Durante toda la época colonial, las categorías sociales se establecieron en función de marcas en el cuerpo o estigmas, lo que fue prolongación de los primeros juicios estéticos y valorativos formulados por los europeos. A consecuencia del estigma, se originaron prácticas discriminatorias normalizadas porque apelan a lo que Goffman llamó "abominaciones del cuerpo",[31] es decir, todo aquello que vuelve espantoso al Otro. La fealdad es, en tal sentido, tan inadmisible como necesaria: al mismo tiempo que se critican los cuerpos de los otros, se requiere de ellos para formular una identidad que se fabrica contra otra identidad.[32]

[28] Achille Mbembe, *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto,* Barcelona, Melusina, 2011, p. 43.

[29] *Ibid.*, p. 33. Las cursivas son del autor.

[30] *Ibid.*, pp. 43 y 44.

[31] Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 14.

[32] Mbembe, *op. cit.*, p. 46.

A la "fealdad", se sumaba en los indios su voracidad antropofágica, y con ello se volvieron un compendio de abominaciones, y un peligro para el cuerpo político extranjero que quería asentarse. Lo que señala Roberto Esposito es muy adecuado para entender lo que ocurrió, pues él afirma que en la cultura moderna es el cuerpo lo que adquiere centralidad y, por lo tanto, el cuerpo político deja de ser una metáfora para convertirse en realidad objetiva.[33] Dicho cuerpo político es un cuerpo de cuerpos, y en ese orden el cuerpo individual funciona "como capital favorable que puede ser movilizado en una situación de intercambio simbólico específico. No es lo mismo responder a la característica marcada por el cuerpo ideal de una cultura que poseer las características estigmatizadas por ella".[34]

Como se deja ver, los testimonios de Pané y Chanca se ubican en un proceso de neutralización de la abominación, condición *sine qua non* para armonizar la expansión evangelizadora y la mercantilista, en una alquimia que transformara las etnicidades y evitara conflictos derivados del incumplimiento con lo establecido en las bulas de donación. Y, según dicen algunos, al doctor Chanca también le interesó la alquimia. Otros, sin embargo, no son de esa opinión: "Ni existe tal obra, ni cualquier veleidad alquímica en Chanca".[35] La alquimia, obviamente, ya no encajaba

[33] Roberto Esposito, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 27.

[34] Marcelo Urresti, "Cuerpo, apariencia y luchas por el sentido", en Mario Margulis, Marcelo Urresti *et al.*, *La segregación negada: cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 72.

[35] Justo Pedro Hernández González, "En torno a una biografía global del primer médico de América", p. 45. De todas maneras, hasta Leonardo da Vinci relacionó médicos y alquimistas porque, a juicio suyo, los médicos se basan en escasas observaciones que dan por resultado un saber especulativo. Véase Fabián Alejandro Campagne, "Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía", en *Dyna-*

en la precoz modernidad. No obstante, la industria extractivista ha hecho realidad la conversión de la selva en oro negro y verde, y la petroquímica hizo lo suyo cumpliendo la promesa de una eterna juventud gracias al plástico. En cuanto a la industria farmacéutica, no se ha materializado la cura de las enfermedades; por el contrario, se lucra con ellas. Y debió haberlo hecho Chanca ya como boticario en Sevilla, pues se tiene por cierto que escribió un tratado sobre el popular mal de ojo o aojamiento,[36] cuya sintomatología incluía decaimiento, angustia, anorexia, sofocos y otras señales.

Este padecimiento era también conocido con el nombre de "fascinación". Tiempo atrás se había discutido si la visión es una pasión o una acción, es decir, si un sujeto puede quedar preso de un objeto que envía una imagen de sí mismo.[37] Pero tal situación implica que mirar no es un acto que depende del sujeto, sino del objeto mismo, lo que cancelaría el alcance de una etnografía *etic*, o sea, de una perspectiva especializada. No fue el caso de ninguno de los testimonios a los que hemos pasado revista. Con ello quiero decir que si la etnografía se realiza desde la perspectiva del especialista y no del nativo, se obtiene información que puede ser analizada meta-étnicamente, esto es, sin las ataduras que todo integrante tiene con su cosmovisión y su comunidad.

Tampoco puede afirmarse que los relatos de aquellos viajeros sean propiamente etnográficos, aunque sin duda sirven a los propósitos que he planteado desde el inicio: historiar la idea del canibalismo, mostrar sus alcances biopolíticos, y la manera en

---

mis, vol. 20, Universidad de Granada, 2000, p. 423. En https://www.raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/86640/111654.

[36] En latín, titulado *Tractatus de fascinatione editus a magistro Didaco Alvari Chanca, doctore atque medico Regis Reginaeque*, de 1502.

[37] Véase Jacobo Sanz Hermida, "La literatura de fascinación española en el siglo XVI", en Centro Virtual Cervantes. En http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/02/aiso_2_2_053.pdf.

que el traslado de imágenes dicotómicas incidió en las formas de enfocar al otro, o sea, en la formulación de una episteme antropológica y unos valores muy cuestionables en términos de la separación entre identidad y alteridad por el efecto que surtieron, como el vasallaje político, económico, social y moral.

Por supuesto, los registros realizados tanto de indios hospitalarios salvajes como de antropófagos, respondieron al contexto del propio observador; ninguno de los autores escribió en blanco y eso nos ha llevado a considerar que los primeros testimonios etnográficos del Caribe dan cuenta, sobre todo, del testigo más que de aquello sobre lo cual se da fe.

Tanto fray Ramón Pané como Álvarez Chanca sabían que sus reportes serían tenidos en cuenta por las mismas instancias que se los habían solicitado: el fraile jerónimo afirma en el capítulo XXII de su *Relación* que "Como lo compré así lo vendo", mientras que el médico viajero asegura al final de su carta que "Dios es testigo de que yo no he traspasado una jota en los términos de la verdad".[38] Sobre su "reportaje etnográfico" quedan pendientes algunos asuntos más por tratar, en especial, lo referido a la mirada que fue un tema que le interesó cuando volvió a casa.

Cuando Colón y Chanca pusieron sus ojos en el Caribe, de algún modo éste desapareció. Lo mismo podemos decir, aunque en menor medida, de Vespucio y Pané, pues ellos sí deseaban un acercamiento con fines de obtención de un conocimiento más confiable y atento a las diferencias, aunque con los mismos ob-

[38] A Morales Padrón también le resulta sospechoso ese poner a Dios por testigo: "No cabe duda de que los postreros renglones de Chanca diciéndoles a los sevillanos que la riqueza encontrada ni se ha visto ni leído en el mundo, es una exageración". Francisco Morales Padrón, *Primeras cartas sobre América*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1990, p. 11. De Pané no desconfiaríamos si no fuera porque su *Relación*, inserta en la obra de Hernando Colón en castellano se perdió, y cuya versión al italiano fue trasladada de nuevo al castellano, gracias a la traducción que Ullóa realizó estando muy enfermo y en la cárcel.

jetivos de sus compañeros: la colonización. En este sentido, la mirada se convierte en juez y lo que se mira se presenta como justificación para la dominación. Este "ocularcentrismo" —que por cierto cancela la sonoridad— cumple pues una recia misión: traducir

> El patrón epistémico de la *colonialidad del ver* quedó sustentado desde entonces a partir de los siguientes elementos: 1) el reconocimiento del cuerpo y de la presencia de los indios caníbales como parte del mundo conocido, es decir, de la producción de la *evidencia cartográfica* de que el caníbal forma parte del "adentro" occidental por un lado y 2) en la producción de la *evidencia etnográfica* de que su existencia ontológica se ubica en un "afuera" absoluto e irreversible; en un *más allá racial* que no puede ser ni eliminado ni diluido por el proceso civilizatorio ni por la conquista violenta: este *más allá* dejó de ser un territorio (moral o físico) primitivo o lejano y se convirtió en un no-ser radical.[39]

Se puede asegurar, por tanto, que la mirada se desvió de sus objetivos iniciales, el "buen ver" que implica dar lugar a lo evidente; y lo evidente, en su acepción de "innegable", es que en el Caribe insular y luego en el continental, había seres humanos. No obstante, ese "buen ver" no se constató en la mirada atenta a la otredad, sino más bien al modo en que el otro lucía o se veía según criterios del visionario, y no de quien es visto. Tanta fue la ceguera que décadas más tarde se tuvo que llamar a una Junta en Valladolid (en 1550) para responder a la pregunta expresada por Montesinos en su sermón de Adviento de 1511: ¿éstos no son seres humanos?

[39] Joaquín Barriendos, "La colonialidad del ver: visualidad, capitalismo y racismo epistemológico", en Varios autores, *Desenganches: visualidades y sonoridades otras*, Quito, La Tronkal, 2010, p. 142. Las cursivas son del autor.

En el imaginario conquistador y luego encomendero, los indios no lo eran; las imágenes del Salvaje, amables o detestables configuran una ontología de la guerra, esto es, un señorío a partir de cuyo poder se tejen relaciones entre y sobre los cuerpos, atribuyéndoles un valor o expropiando su valía, en función de aspectos que son poco importantes; al caníbal, por ejemplo, jamás se le vio sonreír o, al menos, no hay mención a su sonrisa en ninguno de los relatos testimoniales. Cruel y sin reparos por vivir en el lado oscuro, el antropófago no deja más remedio que darle muerte y, además, sin sentir culpa alguna; sobre todo si son mujeres que devoran niños ajenos. La mirada, entonces, fue malévola.

Ahora bien, mirar fue un acto que dio origen a prácticas escriturales antecedidas por prácticas no discursivas —como el sentimiento de rechazo a la antropofagia y al infanticidio— que, como he señalado no surgieron por el contacto con el Caribe, sino que ya venía inserto en el imaginario de los observadores; los mismos que actuarían como "veedores", que fue el término que se utilizó para referirse a los inspectores o fiscalizadores.

La observación del Otro, entonces, venía preñada de valores y antivalores reflejados en imágenes de amistad y enemistad. Los procesos cognitivos, para los que se requiere una mirada clara y no empañada, fueron obstaculizados por el engaño al propio ojo del observador. Observación borrosa y miope, que motivó la desfiguración del Otro, la alteración de su rostro, y que tuvo por consecuencia ontológica la que señala Barriendos.

La arquitectónica de la moderna antropología, tan interesada en mirar lo geográficamente distante y culturalmente distinto, no ha superado por completo esa mirada maliciosa que proyecta sobre el rostro del Otro una condena. Muchas veces acusadora de la aparente incompatibilidad entre Occidente y otros repertorios identitarios, ha sido señalada casi desde sus inicios como una disciplina comprometida con el colonialismo pues la forma

en que procede, selecciona, organiza y estructura su saber, entorpece la interactividad dialógica. Los cuestionamientos críticos a la antropología demandan, por lo anterior, que desista de sus complicidades con el autoritarismo, lo que es cada vez más común en cierto tipo de antropólogos, pero no en el caso de las instituciones oficiales o de organismos no gubernamentales con agendas poco claras.[40]

Parece como si, de acuerdo con la crítica hecha a Occidente por un nativo americano y antropólogo, Jack D. Forbes, hubiera traído —además de la viruela— un mal espiritual. En su libro *Columbus and Other Cannibals. The Wétiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism* (2008), él acusa a los occidentales de tener una mirada malintencionada originada en una posesión o, mejor dicho, en la alienación. El occidental aparece como prisionero de un mal al que los indios *cree* de las Montañas Rocallosas llaman *wétiko* o *windigo*. Con ese mismo apelativo, que Forbes utiliza como metáfora de la hostilidad colonialista, se denomina a quien aterroriza a los otros y hasta ha llegado a hablarse de una psicosis por *windigo*.[41] En cierta manera, es análogo al

[40] Estas críticas tuvieron por fruto varios códigos de carácter moral y ciertamente disciplinario. Es el caso del que emitió la Sociedad de Antropología Aplicada de Estados Unidos, el mismo año de los juicios de Núremberg. Establece que los profesionales de la antropología deben evitar toda acción o recomendación que impida el avance del conocimiento científico como sería el plantear hipótesis u opiniones personales como principios científicamente válidos; debe además recomendar acciones que no vulneren la vida, el bienestar, la dignidad y autorrespeto de otros o, en todo caso, asegurar un mínimo de efectos adversos siempre que la consecuencia última sea más beneficiosa que no haber hecho nada. Véase George Foster, *Antropología aplicada*, México, FCE, 1985, p. 261.

[41] El padecimiento (del cual hace años que no hay descripciones y algunos dudan que haya existido) aparece como castigo a la transgresión del tabú de la antropofagia, justificada en razón de las hambrunas ocasionadas por los crudos inviernos. "En la 'psicosis por windigo' la persona siente que no le apetece

basilisco, ese ser mitológico que mataba con la mirada, con cuyo nombre fueron bautizados los reptiles que comúnmente habitan en América Central y en América del Sur.

Si pensamos en Chanca, que como cualquier médico estaría habituado a encontrar signos malignos, veremos que de su mirada se desprendió una visión militarista objetivada en estrategias de ocultamiento del Otro y con ello ensombreció las observaciones consignadas en su testimonio. Es como si en lugar de salir victorioso en el combate de todas las enfermedades, se negara a vencer el mal de ojo. No obstante, acusa de infección a los caribeños y, como lo seguimos viendo hasta nuestros días, llamará a luchar contra la contaminación, es decir, contra una diferencia que pervertiría —en caso de entrar en contacto— a todo el cuerpo social.

La tradición señala que para combatir el mal de ojo o aojamiento es necesario, antes que nada, prevenirlo mediante el uso de diversos accesorios. Según los entendidos en la materia, es decir, los supersticiosos, antes de aplicar una terapéutica, es conveniente cerciorarse de que el enfermo en efecto ha sido aojado. Fray Martín de Castañega opinaba que las creencias en el mal de ojo no eran ciertas del todo, pero tampoco por completo falsas. Atribuyó a la menopausia un carácter contaminante que lleva a las mujeres a envidiar, es decir, ver mal, a los niños pequeños que, asustados, reciben "los rayos inficcionados" provenientes de la mirada menopáusica.

---

la comida normal, tiene vómitos y náuseas ante ella. Si esto sigue adelante y el sanador no interviene aparece un cuadro de ansiedad creciente y con cada vez mayor repugnancia por la comida, como prueba irrevocable de que la persona se está convirtiendo en Windigo. Si el tratamiento sigue sin conseguir resultados positivos, el paciente pedirá a la tribu que le mate para evitar que pueda convertirse en caníbal, lo que en épocas pasadas, al parecer, se hacía". Pau Pérez Sales, *Psicología y psiquiatría transcultural: bases prácticas para la acción*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2004, pp. 88 y 89.

La terapia propuesta por aquel franciscano en un tratado de 1529, consistía en la aplicación de sahumerios e incienso, y advertía que el aojamiento no es cosa de hechicerías, sino "cosa natural", pues la ponzoña que ya no puede purgarse mediante la menstruación, lo hace por los ojos.[42] Resuelto el problema de que el aojamiento tiene un origen "biológico" y en su sanación debían evitarse medios sobrenaturales, habría que analizar cómo controlarlo desde otro tipo de estructuras culturales: las morales y, por qué no, las políticas. Al respecto podemos recordar el "toque de reyes", por medio del cual los soberanos podían curar la tuberculosis, mediante la sola imposición de sus manos sobre los ganglios afectados.[43] Es obvio que más que sanar la linfoadenitis, la profiláctica estimulaba la centralidad del rey frente a otros poderes aunque restaba que éste se ubicara en un panóptico. Para eso le hacían falta muchos pares de ojos.

Un jesuita del siglo XVII, Lorenzo Ortiz (1632-1698), autor del libro titulado *Ver, Oír, Oler, Tocar. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo político y en lo moral* (1687) describió con las siguientes palabras lo que llamó la delicada operación del ver:

> Vigilante y fidelísima Atalaya del hombre es la vista. Rayo, que de su claridad arroja fuera el Alma, para recibir después, en los reflejos de la luz, las imágenes de cuantos cuerpos componen el universo. Adorno utilísimo del cuerpo. Índice clarísimo de las perfecciones del Alma. Entre los sentidos (sea, o no, el de mayor dignidad) es el

[42] Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, estudio preliminar y notas de Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997 (Col. de Libros Raros, Curiosos y Olvidados), pp. 115 y 116.

[43] El propio Chanca vio cómo el rey Alfonso de Portugal curaba las escrófulas; al menos así lo narró en su *Libro del ojo.* Véase Consuelo Varela, *Cristóbal Colón y la construcción de un mundo nuevo. Estudios, 1983-2008*, Santo Domingo, Archivo General de la Nación, 2010, p. 350.

> demás dilatado Imperio. Línea tan recta entre el objeto, y los ojos, como entre la piedra y su centro, y tan inflexible, como los rayos del sol. Suplemento de la lengua al explicarle los afectos, y lengua, aunque muda, del alma, para explicarse toda. Mostrador fiel de los artificios ocultos, y pregonero de los afectos del corazón. Instrumento tan delicado a padecer, y al hacer, que un soplo le ofende, y con una atención, agravia: y porque tanto quien ni ofenderse, ni ofender quisiera, y todos lo debemos querer, debe aplicar todos sus sentidos al uso perfecto del sentido del Ver: viendo unas veces, y otras veces dejando de ver.[44]

Y para no errar en el ver, aconseja Ortiz que sigamos la costumbre de Alejandro Magno: consultar los libros. Una recomendación que Malinowski también ofrece en la introducción al voluminoso libro que referí en las primeras páginas de este libro; pues toda observación requiere —para dárselas de rigurosa— una preparación previa.

Y después de la mirada adiestrada, ¿qué sigue? En el caso de la antropología, lo que viene a continuación es la entrevista, es decir, el diálogo cara a cara, igualitario, entre el profesional y el nativo, con intención de que se produzca un encuentro entre dos culturas, la observada y la del propio observador. Porque "ver bien" es tener presente que la mirada es la lengua del alma, diría el jesuita Ortiz. No sea, escribió, que por mirar lejos —con envidia, sin consideración— "a ti te pierdas de vista".[45] Distinguió

[44] Lorenzo Ortiz, S. J., *Ver, Oír, Oler, Tocar. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo político y en lo moral*, pp. 11 y 12. En http://adrastea.ugr.es/tmp/_webpac2_1489716.15211, y en enlace permanente en la Biblioteca Virtual Cervantes. En http://www.cervantesvirtual.com/obra/ver-oir-oler-gustar-tocar-empresas-que-ensenan-y-persuaden-su-buen-uso-en-lo-politico-y-en-lo-moral.

[45] Thomas Harris, creador del caníbal contemporáneo más temido, escribe en *El dragón rojo*, la novela que narra los orígenes del brillante psiquiatra Hannibal Lecter, lo siguiente: "Los ojos no son espejos del alma; sino que en ellos

aquel sacerdote dos procesos, el de ver y el de mirar. Al primero lo relacionó con la sabiduría y al segundo con el entendimiento. Por eso la vista corta nos vuelve antojadizos y nos aleja de la nobleza, como le ocurrió a Colón: "Digo solo que la nobleza no ha de ser, como es la Isla del Almirante: hallábase ésta muy pintada, e iluminada en los pergaminos, mejor diré cartas de marear; pero nadie la ha visto".[46]

En un tono menos literario, aunque no por ello menos bello, Robert Ulin sostiene, y ello ha guiado este trabajo, que:

> la hermenéutica filosófica y la antropología crítica tienen en común el interés por la libertad, si consideramos que su materia —la apropiación de la diversidad cultural e histórica— implica la intención práctica de establecer visiones alternativas de lo que significa el ser humano, y así abrir la posibilidad de una amplia gama de futuros.[47]

En este sentido, los antropólogos interesados en comprender otras sociedades, tanto histórica como transculturalmente,

---

se refleja lo que pensamos es el alma del otro". Frase por demás ilustrativa de la etnografía como antropofagia.

[46] *Ibid.*, p. 36. Llama la atención la pésima opinión que tiene el jesuita sobre Colón. Aunque confunde ciertos eventos, fechas y personajes históricos, el pasaje en el que recuerda que fue Rodrigo de Triana, vigía de la *Pinta*, quien puso sus ojos en las Indias: "su vista fue su desdicha, y en Colón, fue su ventura" pues el Almirante se presentó como el primero en hacerlo. Eso es ejemplo del antojo de Colón que quería para sí la recompensa ofrecida por Isabel de Castilla al primero que avistara tierra. Cualquiera diría que el Almirante le hizo mal de ojo a Rodrigo porque éste, y Ortiz culpa de ello a Colón, furioso, se unió "a la secta mahometana", p. 63. En efecto, el marinero —hijo de hidalgo morisco— pasó a Berbería, según lo narra López de Gómara en su *Historia General de las Indias*, cap. X.

[47] Robert Ulin, *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI, 1990, p. 155.

"tienen que estar preparados para permitir que la alteridad del objeto/sujeto se afirme a sí misma".[48]

Lo que viene a continuación, entonces, es un cambio en la mirada del antropólogo, es decir, una intervención tanto ética,[49] como epistemológica. Los efectos de los primeros testimonios (proto)etnográficos que hemos analizado aquí, sin duda nos llevan a plantear que el Otro es una etiqueta, muchas veces opacada por nuestras propias fantasías y por un imaginario que condena la alteridad, ocultando sus valiosos atributos; faltó, por tanto, una mayor agudeza visual: las ficciones sobre los otros pueblos o etnoficciones que aseguran que los otros han aportado tal o cual información sobre sí mismos, probablemente digan más sobre la mirada "etnográfica" de los testigos oculares y sus ensoñaciones o visiones diurnas, que sobre los sujetos que presentaron en sus narraciones. Eso no es algo impropio de la etnografía en sí; debido a su naturaleza emergente, nos dice Michael Agar, ella suele dar lugar a diversas versiones: "La centralidad de la emergencia —nos dice— choca con los tradicionales modelos lineales de la investigación social que comienzan con las hipótesis, siguen con la recolección de datos y finalizan con el análisis".[50]

La etnografía es, pues, un ejercicio permanente y en muchas ocasiones depende del influjo de su audiencia y por eso es posible más de una etnografía. No existe, afirma Agar, una etnografía que sea real: habrá diversas en razón de las diferentes combinaciones del etnógrafo y la comunidad, y contingencias y

[48] *Ibid.*, p. 142.

[49] Reflexión que he puesto por escrito en el capítulo "Códigos éticos en América Latina: deberes del antropólogo frente a la diversidad", en Margarita Vargas Canales [coord.], *América Latina: ficciones y realidades*, México, CIALC-UNAM, 2012, pp. 89-102.

[50] Michael Agar, "Hacia un lenguaje etnográfico", en Clifford Geertz, James Clifford *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 120.

elecciones que mostrarán otras rutas que la investigación puede tomar; cualquiera o todas esas circunstancias pueden cambiar la trayectoria de un estudio a lo largo del tiempo.[51]

Sin embargo, se ha podido observar que en su origen —los relatos de viajes y testimonios de reconocimiento, por ejemplo— los problemas de comprensión que surgieron con motivo de la novedad del mundo con que tropezó el Almirante, dieron lugar a una vuelta a las tradicionales figuras de villanía, como una manera de dotarla de sentido.[52] En sí, tal retorno podría llevarnos a caer en la tentación de considerarlas irremediablemente estáticas, pero no es el caso. No puede serlo. En ese tenor señala Miguel Bartolomé que:

> Quizás los antropólogos no hemos logrado proporcionar a la parte no india del país [México] una imagen más realista de las etnias nativas, pero ahora la sociedad en su conjunto y especialmente la clase política, están obligadas a tener mayor información respecto a estas sociedades alternas a la propia, las que no pueden seguir siendo imaginadas sino que deben ser conocidas para ser entendidas. No puede haber un diálogo igualitario construido como monólogo, en el cual cada uno de los interlocutores pretende imaginar al otro de acuerdo a su propia lógica o fantasía.[53]

[51] Michael Agar, "An ethnography by another name…", en *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research [Online]*, vol. 7, núm. 4, septiembre de 2006. En http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/177.

[52] Me uno a Agar en su opción por seguir a Gadamer en cuanto a que la comprensión tiene una "pre-estructura": "En síntesis, los problemas en la comprensión tienen lugar cuando se rompen las expectativas, cuando la tradición es incapaz de otorgar sentido a un suceso", en Agar, "Hacia un lenguaje etnográfico"…, p. 120.

[53] Miguel Alberto Bartolomé, "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural", en *Revista de Antropología Social*, núm. 12, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 199-222.

El prejuicio y la ignorancia que se hallan en la base de un imaginario colectivo, dice Bartolomé, conviven con estereotipos denigradores de las culturas nativas. Él refiere haber escuchado en la Cámara de Diputados, en una reunión sobre autonomías indígenas, que no podían tolerarse todas las normas culturales, pues algunas son "aberraciones" como la poligamia que practican los triquis de Oaxaca; también cuenta la anécdota de un jurista que daba a entender que aún se practican sacrificios humanos.[54] Con esos ejemplos, Bartolomé justifica su posición en cuanto a la etnografía: que ya no puede seguir ejerciéndose en un vacío ético y político.

De la misma opinión han sido muchos pensadores que siguen viendo en la figura de Calibán, la representación del anticolonialismo. Así como en el campo disciplinar antropológico se ha popularizado la metáfora de la "etnofagia" para darle nombre a la lógica de integración y absorción de la diversidad cultural con la que se nutre la globalización,[55] el calibanismo, que no el canibalismo etnografiado, lleva varios siglos inspirando críticas a la voracidad insaciable e irracional del mundo del *wétiko* y sirviendo para pensar la canibalidad como opuesta a la colonialidad. Cerraré con un último y breve comentario, para señalar algunas pistas que apuren a una próxima reflexión sobre el necesario acercamiento entre la antropología, la historia de las ideas filosóficas y el pensar latinoamericano, así en infinitivo porque no es una tarea terminada.

[54] *Ibid.*, p. 203.

[55] Véase Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo xxi, 2006, p. 137. Antonio Candido ya había notado el vínculo entre cosmopolitismo cultural y antropofagia en su ensayo "Literatura y cultura de 1900 a 1945. (Panorama para extranjeros)", aunque más bien referido al "devorar" los valores occidentales, que a la actitud del proyecto globalizador.

3. Coda: reflexiones no concluyentes

Cuenta Lorenzo Ortiz, el jesuita antes citado, que en el viaje en que se descubrió el estrecho de Magallanes, se halló a un nativo "de desmedida grandeza, vestido de pieles, con arco, y flechas en la mano, pintado el rostro de varios colores, y en todo espantable, y fiero" a quien le obsequiaron un espejo: "Vióse en él —continúa Ortiz— y apenas se vio, cuando, asombrado de sí mismo dio un brinco atrás, derribando 3, ó 4 de los que estaban junto a él, y atónito no sabía qué cosa era aquella tan feroz que había visto: y era él".[56] Líneas que, tal vez, habrán sido escritas con el ánimo de comprobar que el indio se reprochaba a sí mismo su propia barbarie. Pero queda la duda de si el protagonista del episodio se sorprendió de su propia imagen o, más bien, del artefacto que la proyectaba.

¿Y qué pasaría si Próspero se mirara en un espejo?, ¿no se espantaría de ver reflejada la civilización devastadora que lo llevó hasta el Caribe? Diríase que aquella caracterización que Martí hizo de la cultura norteamericana, es la más adecuada para referirnos al orden que se desparramó por casi todo el orbe, justificando su expansión con acusaciones que, hemos tomado nota, dividieron a los pobladores de América en posibles aliados y evidentes enemigos.

Entre "la carne que come carne", como definió el doctor Chanca a los kalínago, y los indios hospitalarios que son devorados, hay una enorme diferencia en términos del trato que recibieron por parte de los colonizadores. Los antropófagos no comían a cualquiera, pues de hecho se servían la carne del enemigo. No obstante, la población en general fue, en términos absolutos o relativos, considerada como enemiga y, por tanto, consumida, devorada. La canibalización del otro se convierte, pues, en un

[56] Ortiz, S. J., *op. cit.*, p. 55.

tópico por demás importante para el filosofar latinoamericano porque es seña de una historia de dicotomías.

El enorme libro que Carlos Jáuregui dedica al itinerario que ha seguido la imagen del antropófago hasta llegar al "calibanismo" que resolvería el conflicto ocasionado por la figura del caníbal, nos señala las diversas instancias de significación del "canibalismo".[57] En primer lugar, la imagen del caníbal llega a América como resultado de la reacentuación de diversos paradigmas clásicos y medievales sobre la alteridad. Después se activa el mito del Salvaje para renovar nostalgias por un mundo idílico, al tiempo que justifica la colonialidad moderna, al perseguir y castigar a los acusados de practicar la antropofagia. Como resultado, nos dice Jáuregui que:

> La imagen del caníbal fue indeleblemente asociada a la de América, no sólo en los relatos del Descubrimiento y colonización, en las leyes imperiales y en los debates filosóficos, sino también en su representación cartográfica e iconográfica. La relevancia simbólica del caníbal es tal, que llega a identificar las tierras descubiertas, como en el caso del nombre del Caribe, y a ocupar un lugar central en la formación de la 'mirada etnográfica'. [...] Se diría que en el imaginario europeo sobre América no hubo una causa de terror más recurrente que la de ser sacrificado, destazado, preparado y devorado.[58]

En calidad de partícula elemental del mito del Salvaje, el caníbal puede transmutar y adquirir otro significado, lo que afirma su gran riqueza simbólica: pasa de ser antropófago expulsado de

[57] Existe un par de ediciones de esta obra; la primera, que es la que sigo, fue publicada por Casa de las Américas en 2005, mientras que la segunda de 2008 es de la editorial Iberoamericana Vervuert, publicada en Madrid.

[58] Carlos Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 2005, pp. 66 y 67.

la *polis*, a bárbaro que acusa, con su mala dicción, al colonizador. Más allá de protagonizar la obra escrita por Shakespeare, Calibán, junto con Próspero y Ariel, ha sido utilizado por muchos pensadores latinoamericanos como metáfora del anticolonialismo, del descentramiento como expulsión, y de la excentricidad como derecho a la diferencia. En ese tenor, el calibanismo es seña de un pensamiento utópico del que se nutre la crítica a Occidente como proyecto al que se debe resistir, y como alternativa de orden estético-político. Tal es el caso del delicioso relato que escribió Darcy Ribeiro y que tituló *Utopía salvaje, nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula* (1982).

De forma magnífica, Ribeiro rehace la historia de nuestro imaginario y consigue aprehender la realidad a través de correspondencias ficticias, capaces de revelarnos correspondencias reales. Me detendré en algunos aspectos para mostrar la manera en que su personaje, un negro "gaúcho" capturado por despechadas amazonas, logra reflejar la ficcionalización del americano, su folclorización y canibalización, de las que Ribeiro no exculpa a una cierta etnografía, cuyo locus responde a la conducta predatoria y consumista de la sociedad moderna.

Utopía salvaje parte de mitos cuyos símbolos se vuelven secularizados y operantes. El autor intercala el diagnóstico dentro de la narrativa, con el fin de moralizar y, más aún, invoca la necesidad de transformar una realidad que no debe reposar en visiones deformadas, distorsionadas y deshonradas. Menos todavía cuando quienes la han calumniado, están apostados en un enclave o locus de prosperidad, pero que es profundamente alienante. Así, la "Utopía Burguesa Multinacional", la distopía que aparece en la fábula como alegoría de la globalización que no se conmueve con nada, que se impone sin buscar persuadir, rotula su lema: Fe e Imperio. La fábula finaliza con una imagen harto eficaz para expresar el horizonte de esperanza que es la utopía: un gajo de

tierra, una isla voladora llamada *Galíbia*,[59] en la que el protagonista y sus acompañantes, como los kalínago navegando en la *Gli-Gli*, viajan para llegar a la "civilización" a ver si, de una vez por todas, sanan su miopía y su tartamudez.

Con su fábula, Ribeiro busca exponer la crudeza del colonialismo; éste contamina, cayendo en la misma práctica que decía que iba a contrarrestar: del contacto surgen cristianos asalvajados —como la misionera seducida por la cultura india— y salvajes píos. Los indios que queden, destribalizados y desenraizados, lo serán por no haber sido fagocitados por el "Brasil brasileiro", verde y amarillo, cristiano y varonil. Con esas imágenes, Ribeiro representa ese Brasil imaginado como homogéneo y sin complicaciones.

A la simulación, que hemos comprobado tiene fecha de origen, el personaje isabelino de Calibán, ahora "latinoamericanizado", hecho nuestro, se expresa como resistencia a la idea de fealdad y de barbarie. Manifiesta, asimismo, como maldición a la voracidad moderna y como identidad irreductible e irrepetible que se moviliza, que emerge. De igual manera, la deformidad de Calibán es alegoría de la flexibilización del saber, expresado en un español y portugués que se pronuncian distinto, con palabras nuevas cuya raíz es amerindia, afroamericana y de otras latitudes también.

Queda pendiente, sin embargo, que se reconozca a nuestra América por completo y con todas sus partes, no por pedazos, del modo en que en *La Tempestad* Calibán fue reconocido por Próspero: anagnórisis por la cual el conflicto entre ambos quedó resuelto. Ilustraré esto último con una frase de Leopoldo Zea, porque atinó a expresar con su idea de un filosofar desde la orfandad, que suele ser la circunstancia que comparten los héroes,

[59] Exquisita alusión al hecho de que los mapas no son equivalentes al territorio, no pueden reflejarlo porque éste siempre está cambiando.

la importancia del reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, del trato que merece por su condición humana:

> El discurso como expresión de proyectos que, al encontrarse con otros, han de conciliar el discurso que los yuxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agrandarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse comprender. Es la incomprensión la que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie, es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres.[60]

Lo que resta por hacer, desde luego, es no conformarse con la exhumación del mal salvaje descrito en los testimonios etnográficos que aquí se han visitado; también hay que proyectarlo como resistencia y desafío al Poder, que en su insaciable polifagia devora nuestros alimentos, nuestro patrimonio y nuestros cuerpos, en un banquete con escasos invitados porque al anfitrión y sus cómplices les falta amabilidad con el Otro y sentido de hospitalidad. Ellos, después de todo, globalizaron la antropofagia.

[60] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 19.

La mirada caníbal. Testimonios del Nuevo Mundo (1492-1512), editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 14 de junio de 2019 en los talleres de Gráfica Premier S. A. de C. V., 5 de Febrero, 2309, Col. San Jerónimo Chicahualco, Metepec, México. Se tiraron 300 ejemplares en papel Bond ahuesado de 90 gr. La formación tipográfica, en Baskerville de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación del original estuvo a cargo de Beatriz Méndez Carniado. El cuidado editorial bajo la responsabilidad de Leticia Juárez Lorencilla.

En este libro se estudian los primeros testimonios sobre el Caribe y cómo se construyó en el Viejo y luego en el Nuevo Mundo la inquietante representación del caníbal. No obstante que ninguno de los exploradores presenció actos de antropofagia, sino que se hicieron eco de rumores, dieron continuidad a un imaginario que robusteció la idea sobre la hostilidad y rusticidad del americano. Los efectos de la mirada europea fueron desastrosos para el continente; por eso es ineludible analizar cómo se construye discursivamente al Otro desde una mirada colonizadora, y cuáles son las lecciones que se desprenden de esa experiencia para la filosofía y la antropología latinoamericanas.

Revisitar la idea del canibalismo ayudará a desmantelarla y a reflexionar éticamente sobre los acontecimientos posteriores: la desposesión, la pérdida de autonomía y la posibilidad de continuar procesos civilizatorios propios. De igual manera, contribuirá al debate sobre la importancia de modificar la mirada etnográfica, para evitar que persista la estigmatización. La desafiliación de aquello que no se ve o se observa borrosamente, impide perspectivas más amplias e incluyentes de lo que significa ser humanos.





